ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقات اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——————— مارچ ۱۹۸۳ء

نگراں

مولانا صدر الدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲ شمارہ ۱

ربیع الاول - جمادی الاول ۱۴۰۳ھ

جنوری - مارچ ۱۹۸۳ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے

پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپے

دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لئے نودیپ آفسیٹ پرنٹرس
سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی — شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

آج کل 'ہندوستان میں فکرِ اسلامی کا ارتقاء' پر کام کر رہے ہیں۔

۲۔ جناب عبدالباری ایم۔اے

قدیم تاریخ اور قرآن مجید خاص دلچسپی کا موضوع ہے۔ اب تک اس موضوع پر متعدد تحقیقی مقالات اردو اور انگریزی میں شائع کرا چکے ہیں۔

۳۔ مولانا صدر الدین اصلاحی — صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

مشہور اسلامی مفکر، جماعت اسلامی ہند کی مجلس شوریٰ کے قدیم رکن۔ 'اسلام، ایک نظریہ' 'قرآنی تصور دین'، 'اسلام اور اجتماعیت' اور 'اساسِ دین کی تعمیر' جیسی ایک درجن سے زائد کتابوں کے مصنف۔

۴۔ الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید

مشہور عالم دین۔ سعودی حکومت کی سب سے اونچی مجلس قضا کے ذمہ دار تھے۔ ابھی حال ہی میں انتقال فرمایا۔

۵۔ ڈاکٹر عبدالمغنی — بی این کالج پٹنہ یونیورسٹی بہار

T. S ایلیٹ پر تحقیقی کام کر کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اردو ادب کے مشہور نقاد اب تک اپنے تنقیدی مضامین کے چار مجموعے شائع کرا چکے ہیں۔ تازہ ترین تصنیف 'اقبال اور عالمی ادب' ابھی منظر عام پر آئی ہے۔ اردو اور انگریزی دونوں میں لکھتے ہیں۔

۶۔ ڈاکٹر اسرار احمد — ریڈر شعبۂ طبعیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری — سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] جن مضمون نگاروں کا پچھلے شماروں میں تفصیلی تعارف کرایا جا چکا ہے ان کا اس شمارہ میں بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

استدراک

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

شریعت کی ابدیت

سید جلال الدین عمری

بعض لوگوں کا خیال ہے اور اس خیال کو مختلف حلقوں سے اسلوب بدل بدل کر پیش کیا جاتا رہتا ہے کہ شریعت ایک خاص وقت اور ماحول میں نازل ہوئی تھی۔ اب وہ دور اور حالات باقی نہیں رہے اور ہمیں ایک نئی صورت حال کا سامنا ہے اس لئے شریعت کو جوں کا توں قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس میں مناسب اصلاح اور ترمیم نہیں کی گئی تو وہ دور جدید کی ضرورتوں کا ساتھ نہیں دے سکے گی اور امت کے لئے موجودہ پستی سے نکلنا ممکن نہ ہوگا۔ بعض لوگ یہ بات کھل کر تو نہیں کہتے لیکن اپنی اس خواہش میں مضطرب اور بے چین ضرور نظر آتے ہیں کہ شریعت کو کسی نہ کسی طرح دور جدید سے ہم آہنگ کر کے دکھائیں تاکہ شریعت کا نام لینے والوں کو یا کم از کم خود ان کو اس کی ناموزونیت سے پشیمانی نہ اٹھانی پڑے۔ اس کے لئے انہیں شریعت کی ایسی تعبیر تفسیر کرنے میں بھی تامل نہیں ہوتا جو زبان و بیان، اس کی مستند تشریحات اور امت کے تعامل سے کسی طرح میل نہیں کھاتی۔

ان خیالات کا تعلق شریعت کے کسی خاص مسئلہ سے نہیں بلکہ خدا کی شریعت جتنی وسیع و ہمہ گیر ہے ان کا دائرہ بھی اتنا ہی وسیع و ہمہ گیر ہے کسی کو اس کے نظام عبادات میں نقص نظر آتا ہے، کوئی اس کی معاشرت کو بدلنا چاہتا ہے، کسی کو اس کی تہذیب و ثقافت میں رفوگری کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، کوئی اس کی معاشی تعلیمات میں پیوندکاری کا مشورہ دیتا ہے، کوئی اس کے حدود و تعزیرات کی وحشت و بربریت دور کرنا چاہتا ہے۔ اگر ان سب خیالات کو ایک خاص

ترتیب سے یکجا کر دیا جائے تو اس کی ایسی بھیانک تصویر بنے گی کہ اس کی طرف شوق و رغبت سے بڑھنے کی جگہ آدمی اس سے دور بھاگے گا بلکہ اسے اس میں بھی شک و شبہ ہونے لگے گا کہ وہ واقعتاً خدائے رب العزت کی طرف سے آئی بھی ہے یا نہیں؟

ان خیالات کا اظہار اسلام کے کسی منکر یا مخالف کی طرف سے ہو تو اسے شریعت کی معنویت سمجھائی جا سکتی ہے اور وقتِ ضرورت کسی نہ کسی درجہ میں اس کی کوشش ہوتی بھی رہتی ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اس قسم کے خیالات بعض اوقات ان لوگوں کی طرف سے سامنے آتے ہیں جو خود کو اسلام کے ماننے والے اور اس کے ہمدرد و بہی خواہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، حالانکہ جس شخص کو یہ یقین ہو کہ شریعت کسی انسان کی تصنیف کردہ نہیں بلکہ خدا کی اتاری ہوئی ہے اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسی کی طرف سے اس کی تشریح و توضیح کی ہے وہ کبھی بھی ان خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا۔ یہاں ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت کو کس حیثیت سے پیش کیا ہے؟

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تقریباً تین ماہ قبل حجۃ الوداع کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے صاف و صریح الفاظ میں اعلان فرمایا۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ	آج میں نے تمہارے لئے تمہارے
دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ	دین کو مکمل کر دیا اور میں نے تم پر اپنی نعمت
نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ	پوری کر دی اور تمہارے لئے اسلام
دِيْنًا (مائدہ: ۳)	کو دین کے طور پر میں نے پسند کر لیا۔

آیت میں 'دین' کا لفظ آیا ہے جس میں شریعت بھی داخل ہے بلکہ بعض احکام شریعت کے سیاق و سباق ہی میں یہ آیت آئی ہے۔ اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ شریعت ہر پہلو سے مکمل ہو چکی ہے۔ اب نہ تو کوئی نئی شریعت آئے گی اور نہ اس میں قیامت تک کسی قسم کا حذف و اضافہ اور ترمیم و تنسیخ ہوگی۔ یہ ختم نبوت کی بھی دلیل ہے اس لئے کہ شریعت میں چھوٹی یا بڑی کوئی بھی تبدیلی پیغمبروں ہی کے ذریعہ آتی ہے۔ جب ایک ابدی شریعت آگئی تو کسی نئے پیغمبر کی ضرورت

بھی باقی نہیں رہی۔ اب شریعت میں کسی حذف و اضافہ کا مطلب صرف یہی نہیں ہوگا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ ختم نبوت کو نہ مانا جائے بلکہ یہ خود کو مقام نبوت پہونچانے کے مترادف بھی ہوگا۔

اس آیت کی حافظ ابن کثیرؒ نے بڑی عمدہ اور پُرمعنی تشریح کی ہے یہاں اس کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اس امت کو جن نعمتوں سے نوازا ہے ان میں سب سے بڑی نعمت یہ ہے کہ اس نے اس کے لئے اپنے دین کو اس طرح مکمل کر دیا کہ اب اسے کسی دین کی اور اپنے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی پیغمبر کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو خاتم الانبیاء بنایا اور سارے ہی جنوں اور انسانوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ لہٰذا حلال صرف وہ ہے جسے آپ نے حلال ٹھہرایا اور حرام صرف وہ ہے جسے آپ نے حرام کہا۔ دین بس وہ ہے جو آپ نے بتایا۔ جس بات کی بھی آپ نے خبر دی وہ حق ہے اور سچی ہے۔ اس میں نہ جھوٹ ہے اور نہ اس کے واقع ہونے میں کوئی شبہ ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو مکمل کر دیا تو گویا اس امت پر اپنی نعمت بھی مکمل کر دی۔ لہٰذا اسے اس نعمت پر خوش اور مطمئن ہونا چاہئے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں آیت میں دین سے مراد اسلام ہے۔ اللہ نے اپنے نبی اور مومنوں کو اس میں بتایا ہے کہ اس نے ان کے ایمان کو مکمل کر دیا۔ اب اس میں انھیں کسی اضافہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اس نے اسے مکمل کر دیا اب اس میں کسی قسم کی کمی نہیں کرے گا اور اسے اس نے پسند کر لیا اب اس سے کبھی ناخوش نہ ہوگا (ابن کثیر ۲/۱۲)

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کو خدا اور اس کے رسول کی تعلیمات پر یقین ہو وہ دین میں کسی حذف و اضافہ اور نقص کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ تکمیل دین اور ختم نبوت نے اس کے نزدیک اس امکان ہی کو قیامت تک کے لئے ختم کر دیا ہے۔

یہ تو ایک اصولی بات ہوئی۔ اس پر بعض اور پہلوؤں سے بھی غور ہو سکتا ہے۔

شریعت کا ایک اہم مقصد خدا کی طرف سے حرام اور حلال کی تعیین بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لئے وہ ساری چیزیں حلال کر دی ہیں جو طیب اور پاک ہیں، جن کو اس کی فطرت سلیم

پسند کرتی ہے۔ جو اس کی جسمانی صحت اور اخلاق و روحانیت کے لئے مفید ہیں۔ اسی طرح اس نے ان تمام چیزوں کو حرام ٹھہرا دیا ہے جن کو قبول کرنے سے انسان کی فطرت انکار کرتی ہے جو اس کی صحت اور کردار پر برا اثر ڈالتی ہیں اور جو خبیث اور ناپاک ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک وصف اس نے یہ بیان فرمایا کہ "وہ ساری پاک چیزوں کو ان کے لئے حلال اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام کرتے ہیں"۔ (الاعراف : ۱۵۷)

رہبانیت نے پاک چیزوں کو بھی حرام قرار دے رکھا ہے۔ اسلام نے اسے غیر الٰہی طریقہ بتایا اور کہا "کھاؤ اور پیو لیکن اسراف نہ کرو۔ بے شک اللہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ان سے پوچھو اللہ نے اپنے بندوں کے لئے جو زیب و زینت نکالی ہے اور کھانے کی صاف ستھری چیزیں پیدا کی ہیں انھیں کس نے حرام کیا؟ ان سے کہو اس دنیا کی زندگی میں یہ اصلاً ایمان والوں ہی کے لئے ہیں اور قیامت کے دن تو خالص ان ہی کے واسطے ہوں گی"۔ (الاعراف : ۳۱-۳۲)

اس نے یہ بھی کہا کہ "جو چیزیں اللہ نے تم پر حرام کی ہیں اس نے تفصیل سے وہ تمہیں بتلا دی ہیں"۔ (الانعام : ۱۱۹)

اس کے ساتھ اس کے نزدیک یہ صرف خدا کا حق ہے کہ وہ کسی چیز کی حلت یا حرمت کا فیصلہ کرے۔ کسی دوسرے کو یہ حق ہرگز حاصل نہیں ہے۔ اس نے صاف کہا "تمہاری زبانیں جو جھوٹ بولتی ہیں ان کی بنا پر یہ مت کہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے۔ اس طرح تم اللہ پر جھوٹی تہمت لگاؤ گے۔ جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمت لگاتے ہیں وہ کامیاب نہیں ہوتے۔ یہ چند روزہ سامانِ زیست ہے اور اس کے بعد ان کے لئے دردناک عذاب ہے"۔ (النحل : ۱۱۶-۱۱۷)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں۔ اس حکم میں ہر وہ شخص داخل ہے جس نے بغیر کسی سندِ شرعی کے نئی بات پیدا کی یا محض اپنی رائے اور خواہش کی بنا پر اللہ نے جس چیز کو حلال کیا اسے حرام قرار دیا اور جسے اس نے حرام ٹھہرایا اسے حلال کر دیا۔ (تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵۹۰)

جب کوئی شخص حلت وحرمت کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہی نہیں ہے اور صرف خدا ہی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کے حرام یا حلال ہونے کا فیصلہ کرے اور اس نے اس کی تفصیل بھی کردی ہے تو پھر شریعت میں حذف واضافہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ (یہاں اس اجتہاد سے بحث نہیں ہے جو شریعت کے حلال وحرام کی روشنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہوتا ہے)

ایک اور پہلو سے اس مسئلہ پر سوچئے۔ احکام شریعت کو قرآن مجید نے مختلف مقامات پر "حدود اللہ" سے تعبیر فرمایا ہے۔ روزے کے احکام کے ذیل میں فرمایا "یہ اللہ کی باندھی ہوئی حدیں ہیں ان کے قریب نہ جاؤ"۔ (البقرہ: ۱۸۷) طلاق کے احکام بیان کرتے ہوئے فرمایا "یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں۔ ان سے آگے مت بڑھو"۔ (البقرہ: ۲۲۹) اسی بیان میں آگے فرمایا "یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں جنھیں وہ جاننے والوں کے لئے بیان کرتا ہے"۔ (البقرہ: ۲۳۰) طلاق ہی کے احکام کے ذیل میں ایک اور جگہ فرمایا "یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں۔ جو ان حدود سے تجاوز کرتا ہے وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے"۔ (الطلاق: ۹) ان حدود کی پابندی پر جنت کی خوشخبری اور ان کی خلاف ورزی پر جہنم کی وعید سنائی۔ چنانچہ میراث اور وصیت کے احکام کے سلسلہ میں فرمایا "یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اسے وہ ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی۔ ان میں وہ ہمیشہ رہیں گے یہ بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے قائم کردہ حدود سے تجاوز کرے گا اسے وہ جہنم کی آگ میں داخل کرے گا جن میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس کے لئے رسوا کن عذاب ہے"۔ (النساء ۱۳، ۱۴)

زندگی کے مختلف معاملات میں اللہ تعالیٰ نے جو حدود قائم کئے ہیں، جن کی پابندی کی اس نے اتنی تاکید کی ہے اور جس سے تجاوز اور خلاف ورزی کو اس نے اتنی شدت سے منع کیا ہے کیا کوئی مسلمان ان سے قدم باہر رکھنے کی کبھی ہمت کرسکتا ہے اور اگر غفلت میں کبھی ان حدود کو توڑدے تو اسے جائز قرار دے سکتا ہے یا کسی کو ان کے توڑنے کا مشورہ

دے سکتا ہے؟

عرب کے مشرکوں کے بارے میں قرآن نے کہا "جب انھیں ہماری صاف صاف آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہم سے ملنے کی توقع نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ اس کے بجائے کوئی دوسرا قرآن لاؤ یا اس کو بدل ڈالو۔" جو لوگ خدا کے دین اور شریعت میں تبدیلی چاہتے ہیں غالباً ان کی ذہنیت بھی کچھ اس سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ قرآن نے عرب کے مشرکین کے اس مطالبہ کے جواب میں کہا کہ خدا کے دین میں تبدیلی اس کا پیغمبر بھی نہیں کرسکتا "ان سے کہہ دو کہ میرا یہ کام نہیں کہ میں اسے اپنی طرف سے بدل دوں۔ میں تو بس اس وحی کی اتباع کرتا ہوں جو مجھ پر کی جاتی ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے بڑے دن کے عذاب کا ڈر ہے۔" (یونس: ۱۵)

کیا اس جواب کے بعد بھی کسی صاحبِ ایمان کی طرف سے شریعت میں تبدیلی کا سوال اٹھایا جاسکتا ہے؟

تحقیق و تنقید

تصوف اور غیر مسنون عبادات

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

تصوف محض کوئی نظریاتی تصور نہیں ہے بلکہ ایک پورا نظام فکر و عمل ہے۔ اپنی نشو و نما اور ارتقاء کے ابتدائی ادوار میں یہ تربیت اور تزکیہ نفس کا ایک سیدھا سادہ طریقہ تھا لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ ایک ضابطہ حیات اور سسٹم کی شکل اختیار کرتا چلا گیا جس کا دائرہ اثر و اختیار پوری زندگی پر محیط تھا کسی صوفی سلسلے سے وابستہ ہونے کے معنی صرف یہی نہیں تھے کہ کچھ مخصوص اوراد و وظائف کی پابندی اختیار کر لی جائے، ایک خاص انداز میں تربیت اور تزکیہ نفس کا اہتمام کیا جائے اور ایک خاص روحانی کیفیت کو اپنی زندگی میں جاری و ساری کر لیا جائے، بلکہ زندگی کے تمام ظاہری مظاہر کو بھی ایک مخصوص قالب میں ڈھال لیا جائے۔ صوفیہ کی شناخت اپنے مخصوص انداز، مخصوص آداب اور رسوم، مخصوص لباس وضع قطع، انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایک مخصوص نہج، کی وجہ سے عامۃ المسلمین سے الگ ایک گروہ اور طبقہ کی حیثیت سے کی جانے لگی جن کے اچھائی برائی، حسن و قبح اور معیشت و معاشرت کے معیار اور پیمانے عام طور پر امت کے جانے پہچانے پیمانوں سے الگ اور ممتاز تھے۔

شمالی ہندوستان میں جب مسلم حکومت کی بنیاد پڑی اور برصغیر میں تصوف کو قبولِ عام حاصل ہوا اس وقت تک تصوف ایک منضبط نظام کی شکل اختیار کر چکا تھا جس میں آداب و رسوم اور قواعد و ضوابط نیز اوامر و نواہی اور خوب و ناخوب کی ایک طویل

فہرست تھی۔ ایک صوفی کے انداز و اطوار کیا ہوں، لباس اور ظاہری کیفیات کیسی ہوں، اہل و عیال اور معاشرے سے اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہو، اپنے مرشد سے تعلق کی کیفیت کیا ہو، راہ سلوک کے دوسرے رفقاء سے معاملات کا انداز و نہج کیا ہو، نیز عام بشری ضروریات، کھانے پینے، سونے، جاگنے، اٹھنے بیٹھنے، سفر و حضر، کسب و ملازمت ازدواج و تجرد، غرض کہ ہر ممکن شعبۂ زندگی سے متعلق آداب و رسوم کا ایک پورا سلسلہ ہے جس سے نظام تصوف میں بحث کی جاتی ہے۔ کشف المحجوب، رسالہ قشیریہ، عوارف المعارف اور اصول تصوف کی دوسری کتابوں میں ان آداب و رسوم کو پوری شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ ان میں سے بہت سے آداب و رسوم ایسے ہیں جن کا سراغ کتاب و سنت میں نہیں ملتا۔ یہ اکابر صوفیہ کی زندگیوں سے متعلق واقعات اور ان کی تعلیمات و تجربات سے ماخوذ ہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف میں ان آداب کو رسوم متصوفانہ اور رسوم ظاہرہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ سفر سے واپسی کے سلسلے میں صوفیوں کے آداب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان آداب کو مشائخ نے پسند فرمایا ہے (استحسان مشائخ) اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم ان میں سے بہت سی چیزوں کے پابند نہ تھے۔[۱] اسی ضمن میں ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں:

وللقوم آداب وردبها	صوفیہ کے کچھ آداب تو وہ ہیں جو
الشرع ومنها آداب	شرع میں مذکور ہیں اور کچھ وہ ہیں
استحسنها شیوخهم[۲]	جنھیں ان کے مشائخ نے پسند فرمایا ہے۔

گویا آداب و تعلیمات تصوف میں ایسی چیزیں موجود ہیں اور انھیں مشائخ نے پسند فرمایا ہے جن کی اصل کتاب و سنت میں نہیں ہے اور جو صحابہ کرامؓ کی مبارک زندگیوں

---

[۱] ملاحظہ کیجئے عوارف المعارف علی ہامش احیاء علوم الدین للغزالی، مصر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۲۵

[۲] عوارف المعارف، ۱۲۹

میں، جنھوں نے دامن رسالت ﷺ کے زیر سایہ تربیت پائی تھی اور براہ راست فیضان نبوت سے اکتساب فیض کیا تھا، نہیں پائی جاتیں۔

صوفیانہ زندگی کا جزو اعظم عبادات اور اوراد و اذکار پر مشتمل ہے۔ جب ہم ان عبادات اور اوراد و اذکار کا تحقیقی جائزہ لیتے ہیں جن پر اکابر صوفیہ خود عمل پیرا تھے اور جن کی تاکید و تعلیم اپنے مریدین و متوسلین کو کرتے تھے تو یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ ان میں سے بہت سی چیزوں کی اصل ہمیں حضور رسالتماب صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور ان کے اصحاب کرام کی مبارک زندگیوں میں نہیں ملتی۔ اذکار و اوراد کا باب زیادہ وسیع ہے اور صوفی لٹریچر میں اس باب خاص کے بارے میں مواد اتنا وسیع اور متنوع ہے کہ اس موقع پر اس سلسلے میں گفتگو ممکن نہیں ہے۔ یہاں صرف ایک محدود بحث کو لیا گیا ہے اور اکابر چشتیہ کے عمل اور تعلیمات میں جن نمازوں کا ذکر ملتا ہے اور جن کی اصل کتاب و سنت میں نہیں ہے گفتگو صرف انھیں تک محدود رکھی گئی ہے۔ ماخذ کے اعتبار سے یہ بحث صرف دو مستند چشتی ماخذ "فوائد الفواد" اور "سیر الاولیاء" تک محدود رکھی گئی ہے جیسا کہ معلوم ہے "فوائد الفواد" سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کے ملفوظات کا نہایت مستند مجموعہ ہے[1] "سیر الاولیاء" ابتدائی چشتی مشائخ کی سوانح حیات اور تعلیمات و تجربات کا بہترین ماخذ ہے[2]۔ مورخین و صوفیہ دونوں

---

[1] اس مجموعہ کے مولف مشہور ادیب و شاعر اور سلطان المشائخ کے مرید امیر حسن سجزی ہیں۔ اس میں ۷۰۷ھ سے ۷۲۲ھ (۱۳۰۷ء - ۱۳۲۲ء) تک کل ۱۸۸ مجالس کے ملفوظات کا مجموعہ ہے اور درمیانی وقفوں کے ساتھ ۱۵ برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔ اس کے آغاز کے وقت شیخ کی عمر ۱۰ سے متجاوز ہو چکی تھی۔ نول کشور، مطبع حسنی اور ہند دیگر پریس سے اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ محمد لطیف ملک نے اس کا جدید ایڈیشن ۱۹۶۶ء میں لاہور سے شائع کیا ہے اور یہی ایڈیشن پیش نظر ہے۔

[2] اس کے مولف سید محمد بن مبارک علوی کرمانی ہیں جو امیر خورد کے نام سے زیادہ مشہور

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

ہی انھیں مستند تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں تک شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کے مجموعہ ملفوظات "خیر المجالس[۲]" کا تعلق ہے اس میں اس قسم کی نمازوں کا ذکر شاذ ونادر ہی ملتا ہے۔

وہ نمازیں جو، علاوہ نوافل کے جن کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے، چشتی مآخذ میں مذکور ہیں اور جن کی تعلیم مشائخ چشت خصوصاً سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاؒ اپنے مریدین اور متوسلین کو دیتے تھے ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں صلوٰۃ السعادت، صلوٰۃ البروج صلوٰۃ النور، صلوٰۃ الخضر، صلوٰۃ اویس قرنی، صلوٰۃ الصلوات، صلوٰۃ العاشقین، صلوٰۃ القربہ، صلوٰۃ صحۃ النفس، نماز بجہت نگاہ داشت ایمان، نماز برائے درازی عمر، نماز برائے روشنی چشم اور نماز لیلۃ الرغائب وغیرہ۔ بدقسمتی سے تفصیلی معلومات ان میں سے صرف چند کے بارے میں دستیاب ہیں۔ باقی کا صرف نام یا کسی قدر جزوی معلومات ہی مل سکی ہیں۔ بہر حال جو معلومات ان مآخذ سے حاصل کی جا سکی ہیں ان کی روشنی میں ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

ایک بنیادی سوال اس سلسلہ میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان نمازوں کی اصل کیا ہے اور ان کا منبع و مآخذ کیا ہے؟ یہی سوال 'فوائد الفواد' کے مولف امیر حسن سجزیؒ نے شیخ نظام الدین اولیاؒ سے پوچھا تھا۔ یہ سوال اور جواب ہم یہاں بعینہٖ نقل کرتے ہیں تاکہ دین

ہیں۔ خاندانی طور پر مشائخ چشت سے متعلق و وابستہ تھے اور نہایت کم عمری میں شیخ نظام الدین اولیاؒ کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے تھے۔ اس کا ایک ایڈیشن مطبع محب ہند سے ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوا تھا۔ اسی ایڈیشن کو موسسہ انتشارات اسلامی لاہور نے ۱۹۶۶ء میں شائع کیا ہے۔ یہی ایڈیشن پیش نظر ہے۔

[۲] خیر المجالس کے مولف مولانا حمید قلندر شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مرید تھے۔ اس میں شیخ کی ۱۰۰ مجلسوں کے ملفوظات جمع کئے گئے ہیں اور عہد ۷۵۵ھ کے بعد کا ہے۔ ماس کا انتقادی متن پروفیسر خلیق احمد نظامی نے ۱۹۵۹ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا ہے۔

کے بنیادی مسائل کے متعلق صوفیہ کے طرزِ عمل کا کسی قدر اندازہ کیا جا سکے۔ حسن سجزی لکھتے ہیں:۔

چوں ماہ رجب نزدیک رسیدہ بود
بندہ عرضداشت کرد کہ خواجہ اویس
قرنی رضی اللہ عنہ نمازے کہ فرمودہ است
در سوم ماہ رجب و چہارم و پنجم بندہ
را در خاطر می گذرد کہ ہر بزرگے نمازے
و دعائے کہ فرمودہ است از حضرت
رسالتؐ شنیدہ است یا از صحابہ کرام
خواجہ اویس قرنی رضی اللہ عنہ ایں
نمازہا کہ فرمودہ است و سورتہا تعین
کردہ و دعاہا مسمی کردہ از کجا است؟
خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر فرمود کہ ایں
معانی از الہام ہم باشد[1]

چونکہ ماہ رجب قریب تھا بندہ نے
عرض کیا کہ خواجہ اویس قرنی رضی اللہ عنہ
نے جو نماز رجب کی تیسری چوتھی اور پانچویں
کو فرمائی ہے اس سلسلہ میں یہ بات ذہن
میں آتی ہے کہ ہر بزرگ جس نے کسی
نماز یا دعا کا حکم دیا ہے اسے یا تو
حضرت رسالت (صلی اللہ علیہ وسلم) سے
سنا ہے یا صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم)
سے۔ اب جو خواجہ اویس رضی اللہ عنہ نے
ان نمازوں کے لئے جو فرمایا ہے اور ان میں
سورتوں اور دعاؤں کا تعین کیا ہے اس کی دلیل
کیا ہے؟ حضرت خواجہ نے فرمایا یہ چیزیں
الہام سے بھی ہوتی ہیں۔

اس جواب سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صلوٰۃ اویس قرنی کے علاوہ بھی جو نمازیں ان بزرگوں کی تعلیمات میں پائی جاتی ہیں اور جن کا کوئی ثبوت کتاب و سنت میں نہیں ملتا ان کا ماخذ اور منبع بھی الہام ہی ہو سکتا ہے۔ گویا عبادات جیسے بنیادی اہمیت کے مسائل تک میں نصوص کتاب و سنت کے علاوہ ایک اور اصل الہام بھی ہے۔ حالانکہ علم دین کے سلسلہ میں یہ بات عام معلومات کا درجہ رکھتی ہے کہ تعبدات اور

۱؎ فوائد الفواد، ص ۲۸۵-۳۲۷

قربات کے سلسلہ میں صرف کتاب وسنت کے واضح نصوص پر ہی بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ رائے، کشف یا الہام کو بنیاد نہیں بنایا جا سکتا[1] چونکہ انسانی زندگی تغیر پذیر ہے اس لئے اس کے بدلتے ہوئے حالات کے لئے احکام کی حکمت اور علت کی روشنی میں نئے مسائل واحکام کے استنباط اور نئی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اجتہاد کا کام ہمیشہ جاری رہے گا۔ لیکن جہاں تک قربات وتعبدات کا تعلق ہے اس سلسلہ میں کسی قیاس اور رائے کی کارفرمائی ممکن نہیں اور نہ ہی نئی عبادات کا دروازہ کھولنے کے لئے کشف والہام کا سہارا لیا جا سکتا ہے بلکہ صرف اور صرف کتاب وسنت کے واضح نصوص ہی کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے اور ان سے تجاوز وانحراف کی قطعی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح شارع نے دین میں جن امور کو جو درجہ دیا ہے ان کو اسی درجہ میں رکھنا ضروری ہے[2] مستحب کو فرض کا درجہ دینا دین کی منشا کی صریح خلاف ورزی ہے اور احداث فی الدین کے زمرہ میں شامل ہے۔[3]

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے ہندوستان میں چشتی سلسلہ کی مقبولیت کا راز مشائخ چشت کی اس صلاحیت کو قرار دیا ہے جس کی بدولت وہ یہاں کے حالات، یہاں کے لوگوں کے مذہبی نقطۂ نظر نیز ان کی آرزوں اور امنگوں کو سمجھنے کے قابل ہو سکے تھے۔ ہندوستان میں چشتی سلسلہ کے ارتقاء کے ابتدائی ایام میں انہوں نے بہت سے ہندو مراسم کو اختیار کر لیا تھا شیخ کے سامنے سرنگوں ہونا، زائرین کی پانی سے تواضع، زنبیل گردانی، نئے مریدین کی سرتراشی،

---

[1] اس سلسلہ میں مثال کے طور پر ملاحظہ فرمایئے مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہؒ جمع وترتیب عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم، مکتبہ المعارف، الرباط، جلد ا صـ۶۶-۶۵ ۔ عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ صـ۶۲، ذکی الدین شعبانی، اصول الفقہ الاسلامی، صـ۱۳۹، ہدایہ جلد ا صـ۷

[2] مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہؒ جلد ۱۱ صـ۵۱-۵۰

[3] خیر المجالس صـ۲۱۷-۲۱۶

سماع کی محفلیں، اور چلہ معکوس ہندو اور بدھ رسوم سے بڑی مماثلت رکھتے ہیں اور یہی سبب ہے ہندوستان کے غیر مسلم ماحول میں چشتی سلسلہ کی مقبولیت کا۔[1] گویا وہ اعمال و رسوم جن کی اصل کتاب و سنت میں نہیں ملتی وہ مقامی ہندو فلسفوں اور مذہبی رسم و رواج سے متاثر اور ماخوذ ہیں اور یہی اخذ و تاثر چشتی سلسلہ کی مقبولیت کا بنیادی سبب ہے۔ حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحب ندوی مدظلہ بھی بظاہر اس قسم کے اضافوں کو ہندوستان کے مقامی روحانی فلسفوں اور تجربوں کا اثر بتاتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ یہ خیال ظاہر فرماتے ہیں "ہندوستان کے مقامی روحانی فلسفوں اور تجربوں کا اثر اپنے زمانے کے مشہور و مقبول شطاری بزرگ شیخ محمد غوث شطاریؒ کی مقبول کتاب "جواہر خمسہ" میں دیکھا جا سکتا ہے، جس کی بنیاد زیادہ تر بزرگوں کے اقوال اور اپنے تجربات پر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحیح احادیث کے ثابت ہونے یا معتبر کتب شمائل و سیر سے اخذ کرنے کو ضروری نہیں سمجھا گیا۔ اس میں نماز احزاب، صلوٰۃ العاشقین نماز تنویر القبر اور مختلف مہینوں کی مخصوص نمازیں اور دعائیں ہیں جن کا حدیث و سنت سے کوئی ثبوت نہیں ہے۔"[2] ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں "یہ صرف 'جواہر خمسہ' کی خصوصیت نہیں بزرگوں کے ملفوظات کے غیر مستند مجموعوں میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔"[3]

تحقیق و جستجو سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس قسم کی چیزیں مثلاً مختلف دنوں اور مہینوں کی فضیلت اور ان میں مخصوص دعائیں، نمازیں، عبادات اور اعمال کی تلقین جن کا

---

[1] SOME ASPECTS OF RELIGION AND POLITICS IN INDIA DURING THE THIRTEENTH CENTURY ALIGARH, 1961 PP 178—79

[2] تاریخ دعوت و عزیمت، حصہ چہارم ص ۲۲۳

[3] مولانا ابوالحسن علی ندوی، حدیث کا بنیادی کردار ص ۲۳

کتاب وسنت میں کوئی ثبوت نہیں ہے صرف ہندوستان تک محدود نہ تھیں بلکہ دوسرے اسلامی ممالک کے صوفی حلقوں میں بھی رائج ومقبول تھیں[۱] نیز اس قسم کی تعلیمات صرف غیر مستند مجموعوں تک محدود نہیں ہیں بلکہ نہایت مستند مجموعوں میں بھی بکثرت پائی جاتی ہیں۔ شطاریوں پر تو ہندو فلسفہ کی چھاپ کا معاملہ قابل فہم ہے لیکن ابتدائی چشتی مشائخ کے بارے میں یہ بات چنداں وزن نہیں رکھتی۔ اس ابتدائی دور میں جوگیوں وغیرہ سے رابطے کی بعض مثالیں چشتی مآخذ میں موجود ہیں[۲] لیکن ان کی نوعیت نہایت محدود ہے اور ان سے اتنے بنیادی اثرات مرتب ہونے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ قرائن اسی بات کی شہادت دیتے ہیں کہ یہ اعمال وتعبدات خود تصوف کے اپنے اندر کی پیداوار ہیں اور عبادات کے سلسلہ میں غلو اور انتہا طلبی کا نتیجہ ہیں۔

صوفی لٹریچر میں ماہ رجب کی بڑی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ امیر حسن سجزی نے اس سلسلہ میں سلطان المشائخ کا ایک ارشاد نقل کیا ہے:۔

فرمود کہ دریں ماہ دعاہا بسیار مستجاب	فرمایا کہ اس مہینے میں دعائیں زیادہ مقبول
شود، وچہار شب دریں ماہ بسیار	ہوتی ہیں۔ اس مہینے میں چار راتیں بڑی
بزرگ است یکے شب اول، دوم شب	باعظمت ہیں۔ ایک تو پہلی رات، دوسری
آدینہ اول، سوم شب پانزدہم، چہارم شب	جمعہ کی رات، تیسری پندرہویں رات
بست وہفتم کہ شب معراج است[۳]	اور چوتھی ستائیسویں رات جو کہ معراج کی
	رات ہے۔

---

[۱] مثال کے طور پر دیکھئے مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہؒ، جلد ۱۱، ص ۵۷۹-۵۸۰، ابن قیم، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد، دار الکتاب العربی، بیروت، جزء اول، ص ۱۱۵، ۱۶۲-۱۶۳

[۲] فوائد الفواد، ص ۸۳، ۸۴، ۱۴۴، ۲۰۵، ۲۱۷-۲۱۸، خیر المجالس ص ۶۰

[۳] فوائد الفواد ص ۹۵-۹۶، ماہ رجب میں روزے کی بھی صوفیہ کے یہاں بہت تاکید پائی جاتی ہے

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اس مہینے میں دوسری بہت سی عبادات کے علاوہ ایک خاص نماز بھی ادا کی جاتی ہے جسے نماز اویس قرنی کہتے ہیں، سمجھا یہ جاتا ہے کہ اس نماز کی تعلیم حضرت اویس قرنیؒ نے دی، انھوں نے ہی اس کی رکعات متعین کیں اور مختلف رکعات میں پڑھی جانے والی سورتوں اور دعاؤں کا تعین بھی کیا[۱] فوائد الفواد میں ایک جگہ اس نماز کے لئے تیسری، چوتھی اور پانچویں تاریخ کی نشاندھی کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ تیرہویں، چودھویں، پندرہویں نیز تیئسویں، چوبیسویں اور پچیسویں کا تذکرہ بھی پایا جاتا ہے[۲] سلطان المشائخ اس نماز کی بڑی فضیلت بیان فرماتے تھے۔

بعد ازاں در فضیلت ایں نماز بسیار مبالغت فرمود[۳]	پھر اس نماز کی فضیلت میں بہت مبالغہ فرمایا۔

چنانچہ خیال کیا جاتا ہے کہ جو کوئی رجب کے پچیس روزے رکھے اسے اس نعمت سے حصہ نصیب ہوگا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج ملا تھا۔ ماہ رجب کے لئے ایک خاص استغفار بھی ہے استغفر اللہ ذا الجلال والاکرام من جمیع الذنوب والآثام جو کوئی ماہ رجب میں ہزار بار کہے تو خداوند قدوس فرماتا ہے کہ میں اس کا رب نہیں اگر میں اسے بخش نہ دوں۔ اور یہ وہ تین بار فرماتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء ص۳۹ اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم لکھتے ہیں ولا صام رجبا قط ولا استحب صیامہ بل روی عنہ النہی عن صیامہ۔ ذکرہ ابن ماجہ۔ ملاحظہ کیجئے زاد المعاد، حصہ اول ص۱۶۳، ۱۶۲، نیز دیکھئے مجموع فتاوی شیخ الاسلام، جلد ۱۱ ص۵۷۹، عبد العزیز بن عبد اللہ بن باز، التحذیر من البدع - الریاض ص۱۰۸

[۱] فوائد الفواد، ۲۸-۳۲۷

[۲] فوائد الفواد، ص۳۸-۲۷، ۲۸-۳۲۷، سیر الاولیاء ص۳۹۸

[۳] فوائد الفواد ص۳۷، سیر الاولیا ص۳۹۸

اس سلسلہ میں مدرسہ معزی کے ایک دانشمند مولانا زین الدین کا ذکر بھی فرمایا جن پر اس نماز کی برکت سے بغیر کسی تعلیم کے علم کے دروازے کھل گئے تھے[1]۔ علاوہ ازیں اسی مہینے کے آخر میں ایک نماز کا ذکر ملتا ہے۔ یہ نماز درازیٔ عمر کے لئے پڑھی جاتی تھی۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکی کے خلیفہ اور مشہور چشتی بزرگ شیخ بدر الدین غزنوی یہ نماز پابندی سے ادا کرتے تھے۔ یہ نماز بارہ رکعت ہوتی ہے اور چار چار رکعت میں پڑھی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں ایک بار آیۃ الکرسی اور تین بار سورہ اخلاص پڑھنی چاہئے۔ نماز کے بعد یہ دعا پڑھی جاتی ہے

یا اجل من کل جلیل ویا اعز من کل عزیز یا احد خیر من کل احد، انت ربی لا رب لی سواك، یا غیاث المستغثین ورجاهم اغننی بفضلك ومد فی عمری مدا ..... عمرا فی رضاك برحمتك یا کریم یا وهاب[2]

شیخ نظام الدینؒ فرماتے ہیں کہ شروع میں شیخ فرید الدین گنج شکرؒ نے انہیں چھ رکعت نماز اشراق کی تعلیم دی تھی اور یہی طریقہ وہ اپنے مریدین کے ساتھ اختیار کرتے تھے۔ جہاں تک نماز اشراق کا تعلق ہے اسے عموماً سنت کہا جاتا ہے[3] لیکن آٹھ رکعتوں میں سے ہر دو رکعت کا ایک الگ نام اور ان کے اندر پڑھنے کی سورتوں کی تعیین کی اصل سنت میں نہیں ملتی۔ پہلی دو رکعتیں 'شکرانہ خداوندی' کی ہیں۔ پہلی رکعت میں بعد از فاتحہ آیۃ الکرسی وہم فیہا خالدون تک اور دوسری رکعت میں آمن الرسول سے آخر تک اور اللہ نور السموات والارض سے واللہ بکل شیٔ علیم تک پھر دو رکعت 'استعاذہ' کی ہیں۔ اس میں پہلی رکعت میں فاتحہ کے بعد قل اعوذ برب الفلق اور دوسری رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھنی چاہئے۔ پھر دو رکعت 'استخارہ' کی ہے۔ اس میں پہلی رکعت میں

---

[1] فوائد الفواد ص ۲۶۳-۲۶۴، سیر الاولیاء ص ۳۹۸ [2] سیر الاولیاء ص ۳۹۸

[3] امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اسے سنت مانتے ہیں۔ امام مالکؒ اسے سنت نہیں مانتے بلکہ مندوب قرار دیتے ہیں۔ دیکھئے عبد الرحمن الجزیری کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ قاہرہ جزو اول ص ۳۳۲

فاتحہ کے بعد سورہ کافرون اور دوسری رکعت میں سورہ اخلاص پڑھنی چاہئے۔ باقی دو رکعتیں جن کی تعلیم شیخ فرید الدینؒ نے بعد میں دی تھی انھیں 'استحباب' کہتے ہیں۔ ان میں پہلی رکعت میں سورہ واقعہ اور دوسری میں سبح اسم پڑھنی چاہئے[1] اس کے بعد نماز تسبیح ادا کرے۔ اس میں ہر رکعت میں یہ دعا پڑھنی چاہئے: سبحان اللہ ملاء المیزان ومنتہی العلم ومبلغ الرضا وزنۃ العرش[2]

'نماز تسبیح' ہی کی طرح ایک اور نماز 'صلوٰۃ الصلوات' ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں تسبیح کے بجائے درود پڑھتے ہیں۔ یہ نماز دو رکعت ہوتی ہے اور شب و روز میں کسی وقت بھی پڑھی جا سکتی ہے لیکن اشراق کے بعد یہ زیادہ موثر ہے اور جس ضرورت کے لئے بھی اسے پڑھا جائے وہ پوری ہو جائے گی۔ اگر کسی ضرورت کے لئے اسے تین جمعہ متواتر اشراق کے بعد پڑھا جائے تو وہ ضرورت پوری ہوگی[3]

اسی طرح دو رکعت شکرِ روز اور دو رکعت شکرِ شب کی ادا کی جاتی ہے۔ شکرِ روز کی دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے بعد پانچ بار قل ہو اللہ احد پڑھنا چاہئے[4] اور شکرِ شب کی دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے بعد پانچ بار قل یا ایہا الکافرون پڑھنا چاہئے[5] چاشت

---

[1] فوائد الفواد، ص۵۸، سیر الاولیا ص۳۸۸-۳۸۷ [2] سیر الاولیاء ص۳۸۸

[3] مختلف مہینوں کے فضائل اور ان سے متعلق نمازوں کے سلسلہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ ان نمازوں کے سلسلہ میں جو احادیث بیان کی جاتی ہیں ان میں سب سے بہتر صلوٰۃ التسبیح کی حدیث ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے اسے روایت کیا ہے۔ اس کے باوجود ائمہ اربعہ میں سے کسی نے بھی اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔ امام احمدؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اصول حدیث پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ سب حدیثیں موضوع ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے۔ مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام جلد ۱۱، ص۵۷۹-۵۷۸۔

[4] سیر الاولیاء ص۳۸۸ [5] سیر الاولیا ص۳۸۹، فوائد الفواد ص۵۷

کے وقت بارہ رکعت نماز پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے ۔ یوں اس کی کم سے کم مقدار چار رکعت ہے ۔ یہ نماز چار چار رکعت میں پڑھی جائے گی اور ان میں سے ہر چار رکعت کے لئے الگ الگ سورتوں کی تعین کی گئی ہے اور اس کی بڑی فضیلت بتائی گئی ہے پہلی چار رکعتوں میں انا فتحنا ، انا ارسلنا ، انا انزلنا ، اور انا اعطینا پڑھنا چاہئے ۔ درمیانی چار رکعتوں میں والشمس ، واللیل ، والضحی اور الم نشرح پڑھنا چاہئے ۔ آخری چار رکعتوں میں چاروں قل پڑھنا چاہئے ۔ چاشت کے وقت دو رکعت نماز صحت النفس کی پڑھی جاتی ہے ۔ پہلی رکعت میں آیۃ الکرسی اور سورہ والشمس ایک ایک بار اور سورہ اخلاص پانچ بار نیز دوسری رکعت میں آمن الرسول اور والضحی ایک ایک بار اور سورہ اخلاص پانچ بار پڑھنا چاہئے ۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ دعا پڑھے اللھم انی اسألك العفو والعافیه والمعافاة فی الدنیا والآخرة[1]

زوال کے بعد چار رکعت فی الزوال کی پڑھی جاتی ہے ۔ ہر رکعت میں فاتحہ کے بعد پچاس ۵۰ یا دس ۱۰ بار یا تین ۳ بار سورہ اخلاص پڑھنا چاہئے[2] نماز ظہر کے بعد صلوٰۃ الخضر ادا کی جاتی ہے ۔ یہ کل دس رکعت ہوتی ہیں اور دو دو رکعت میں ادا کی جاتی ہیں اور ان میں قرآن کریم کی آخری دس سورتیں پڑھی جاتی ہیں[3] اس نماز کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیاء فرماتے ہیں ۔

تحقیق انیست کہ این نماز مہتر خضر است	تحقیق یہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام
علیہ السلام تا ہر کہ این نماز پیوستہ بگزارد	کی نماز ہے اور جو بھی یہ نماز پابندی سے ادا
با خضر علیہ السلام ملاقی شود[4]	کرتا رہے گا اس کی ملاقات حضرت خضرؑ سے ہوگی ۔

---

[1] سیر الاولیاء ص ۳۸۹ [2] سیر الاولیاء ص ۳۹۰ ۔ زوال کے بعد چار رکعت نماز سنت سے ثابت ہے لیکن ان کی یہ کیفیت ثابت نہیں ملاحظہ کیجئے زاد المعاد ، حصہ اول ص ۹۰ [3] فوائد الفواد ص ۳۲ خیر المجالس ص ۲۱۷ ، سیر الاولیاء ص ۳۹۰ [4] فوائد الفواد ص ۳۴

فوائد الفواد میں ایک جگہ اوش کی ایک ویران مسجد کا تذکرہ ہے جس کے ایک منارے کو ہفت منارہ کہتے تھے۔ جو کوئی اس مسجد میں ایک مخصوص دوگانہ ادا کرتا تھا اور ایک دعا پڑھتا تھا جس کو ہفت دعا کہتے تھے، اس کی ملاقات حضرت خضر سے ہوتی تھی چنانچہ اسی طور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے حضرت خضر سے شرف ملاقات حاصل کیا۔[1]

نماز مغرب کے بعد چھ رکعت نماز اوابین پڑھنی چاہئے۔ بعد نماز سر بسجود ہو کر یہ دعا پڑھنی چاہئے" اللھم ارزقنی توبۃ توجب محبتك فی قلبی یا محب التوابین"[2] اس کے علاوہ مغرب اور عشاء کے درمیان چھ رکعت اور نماز پڑھنے کی تاکید کی گئی ہے[3] مغرب کے بعد ہی دو رکعت نماز ایمان کی نگاہ داشت کے لئے پڑھی جاتی ہے پہلی رکعت میں سورہ اخلاص آٹھ بار اور سورہ فلق ایک بار نیز دوسری رکعت میں سورہ اخلاص سات بار اور سورہ ناس ایک بار پڑھی جاتی ہے۔ نماز سے فراغت کے

---

[1] فوائد الفواد ص۲۱۳-۲۱۲ [2] سیر الاولیا، ص۳۹۱۔ اس نماز کے بارے میں یہ حدیث معروف ہے من صلّی بین المغرب والعشاء عشرین رکعۃً بنی اللہ لہ بیتاً فی الجنۃ ۔ ابن ماجہ (۱/۴۱۲) اور ابن شاہین نے 'الترغیب والترہیب' (۱/۱۶۲، ۲۷۷، ۲۷۸) میں اس کی روایت کی ہے۔ دور حاضر کے شہرہ آفاق محدث شیخ محمد ناصر الدین البانی اسے موضوع قرار دیتے ہیں۔ عشاء اور مغرب کے درمیان متعین رکعات کے سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ جن احادیث میں اس وقت میں متعین طور پر نماز کی رکعات کی نشاندہی کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس وقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز ثابت ہے البتہ رکعات کا تعین ثابت نہیں ہے۔ یہی صورت حال بعد مغرب چھ رکعتوں کے سلسلہ میں بھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے شیخ محمد ناصر الدین البانی، سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ واثرہا السیئی فی الامۃ، المکتب الاسلامی، بیروت، دمشق، المجلد الاول ص۴۸۱-۴۸۲ [3] ایضاً نیز فوائد الفواد ص۲۰۷

بعد سر بسجدہ ہو کر یہ دعا پڑھی جاتی ہے یاحیّ یاقیوم ثبتنی علی الایمان[1]
اسی طرح مغرب کے بعد دو رکعت نماز پڑھی جاتی ہے جسے صلوٰۃ البروج کہتے ہیں۔ پہلی رکعت میں والسماء ذات البروج اور دوسری رکعت میں والسماء والطارق پڑھی جاتی ہے۔ صلوٰۃ البروج کے بعد یہ دعا پڑھنی چاہئے اللّٰھم انّی استودعک ایمانی ودینی فاحفظھما[2] مغرب کے بعد ہی دو رکعت صلوٰۃ النور پڑھی جاتی ہے[3] دونوں ہی رکعتوں میں سورہ انعام کی ابتدائی آیتیں یستھزؤن تک پڑھنا چاہئے۔ یہ دونوں نمازیں اوابین کی بیس رکعتوں میں شامل ہیں۔ مشائخ چشت کے نزدیک احیاء بین العشائین سنت موکدہ ہے اور اس وقت کو صوفیہ کی اصطلاح میں صبح عاشقاں کہتے ہیں۔[4]

عشاء کے بعد جن نمازوں کی تاکید کی جاتی ہے ان میں ایک صلوٰۃ السعادت ہے۔ یہ نماز چار رکعت ہوتی ہے۔ پہلی رکعت میں سورہ اخلاص دس بار، دوسری میں بیس بار تیسری میں تیس بار اور چوتھی میں چالیس بار پڑھنا چاہئے[5] بعد عشاء دو رکعت نماز آنکھوں کی روشنی کے لئے پڑھی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں فاتحہ کے بعد ۷ بار سورہ کوثر پڑھنا چاہئے اور نماز کے بعد یہ دعا کرنا چاہئے اللّٰھم متعنی بسمعی وبصری واجعلھما الوارث منی[6] اس کے بعد چار رکعت صلوٰۃ العاشقین پڑھی جاتی ہے۔ پہلی رکعت میں فاتحہ کے بعد سو مرتبہ یااللہ، دوسری رکعت میں سو مرتبہ یارحمٰن، تیسری میں سو مرتبہ یارحیم اور چوتھی میں سو مرتبہ یاودود پڑھنا چاہئے[7] اسی طرح صلوٰۃ القربت، ادا کی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں فاتحہ کے بعد ستر مرتبہ سورہ اخلاص پڑھنا چاہئے اور نماز سے فراغت کے بعد ستر بار استغفراللہ کہے اور پھر یہ دعا پڑھے

---

[1] سیر الاولیاء صد ۳۹۱ [2] فوائد الفواد صد ۷۷-۸۰، سیر الاولیاء صد ۳۹۲،۱۹۲ [3] سیر الاولیاء صد ۳۹۲ [4] سیر الاولیاء صد ۳۹۲ [5] سیر الاولیاء صد ۳۹۲،۳۹۲ [6] سیر الاولیاء صد ۳۹۳ [7] سیر الاولیاء صد ۳۹۳

اللّٰھم ارزقنی العمل الذی یقربنی الیک[1] اسی طرح نماز صبح سے پہلے دو رکعت نماز پڑھی جاتی ہے پہلی رکعت میں سات بار فاتحہ اور ایک بار سورہ کافرون اور دوسری رکعت میں سات بار فاتحہ اور ایک بار سورہ اخلاص، سلام کے بعد دس بار سبحان اللّٰہ، دس بار ماشاء اللّٰہ کان وما لم یشأ لم یکن اشھد ان اللّٰہ احاط بکل شیٔ علماً واحصی کل شیٔ عدداً، دس بار استغفار، دس بار یا حی یا قیوم یا ذا الجلال والاکرام کہے اور پھر سر برہنہ کرے، ہاتھوں کو اوپر اٹھائے اور کہے یا ارحم الراحمین، پھر سجدہ ریز ہوکر دس بار اغثنا یا غیاث المستغیثین کہے۔ پھر جس کام کو بھی کرے پورا ہوگا[2]

رجب کے پہلے جمعہ کی شب میں ایک نماز پڑھی جاتی ہے جسے نماز لیلۃ الرغائب کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیاء فرماتے تھے کہ جو یہ نماز پڑھ لے گا اس کی موت اس سال میں نہ ہوگی[3] وہ خود یہ نماز با جماعت ادا کرتے تھے[4] نیز سفر میں نکلتے وقت دو رکعت نماز محافظت نفس کے لئے پڑھی جاتی ہے[5]

اس کے علاوہ مختلف اوقات کی سنتوں میں اور بعض دوسری نمازوں میں مخصوص سورتوں کی تعیین کا مسئلہ ہے[6] اس میں شبہ نہیں کہ بعض نمازوں میں آنحضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعض سورتیں نسبتاً زیادہ اور کثرت سے پڑھتے تھے[7] لیکن مخصوص نمازوں میں مخصوص سورتوں کی تخصیص اور مواظبت سنت سے ثابت نہیں ہے سوائے جمعہ اور عیدین کے[8]

اس بحث کو ہم حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کی ایک عبارت پر ختم کرتے ہیں جس سے زیر نظر مسئلہ کی اہمیت اور سنگینی کا احساس پوری طرح اجاگر ہوکر سامنے آجاتا ہے۔

---

[1] سیر الاولیاء صـ ۳۹۳ [2] سیر الاولیاء، صـ ۳۹۵ ، ۳۹۶
[3] فوائد الفواد، صـ ۳۷ ، سیر الاولیا، صـ ۳۹۷ ، ۳۹۸ [4] سیر الاولیاء صـ ۳۹۸
[5] فوائد الفواد، صـ ۱۵۰ - ۱۵۱ [6] مثال کے طور پر دیکھئے فوائد الفواد صـ ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، سیر الاولیاء صـ ۳۹۰ ، ۳۹۲ - ۳۹۴ [7] ملاحظہ کیجئے زاد المعاد جلد اول صـ ۵۳ تا ۵۵ ، ۸۴ - ۸۸ [8] زاد المعاد جلد اول صـ ۱۶۱

اقتباس کسی قدر طویل ہے اس لئے ہم اس کے ترجمہ پر اکتفا کرتے ہیں۔

"بدعت نام ہے دین میں کسی ایسی چیز کے داخل کرنے کا جسے اللہ اور اس کے رسولؐ نے نہ تو اس کے اندر داخل کیا ہو اور نہ اس کا حکم دیا ہو، اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ دین کا جز ہے اور شرعی احکام کی طرح اس کی نام نہاد شرائط اور آداب کی پابندی کرتے ہوئے اسے بغرض ثواب کیا جائے۔ بدعت اللہ کی نازل کردہ شریعت کے متوازی ایک من گھڑت شریعت ہے۔ اس کی اپنی مستقل فقہ ہے، اپنے فرائض، واجبات، سنت اور مندوبات ہیں جو کبھی تو شریعت الٰہیہ کے بالمقابل آکھڑے ہوتے ہیں اور کبھی اہمیت اور عظمت میں اس پر بھی فوقیت لے جاتے ہیں۔

بدعت اس واضح حقیقت سے آنکھیں موند لیتی ہے کہ دین مکمل ہو چکا اور شریعت پر مہر ثبت ہو چکی، جن چیزوں کو مقرر ہونا ہونا تھا وہ مقرر ہو چکیں، جو فرائض و واجبات متعین ہونے تھے وہ ہو چکے اور دین کی ٹکسال، بند ہو چکی۔ اب جو بھی نیا عمل اس کی طرف منسوب کیا جائے گا وہ محض غلط اور کھوٹا ہوگا۔ حضرت امام مالکؒ نے کیا خوب فرمایا ہے: "جس نے بھی دین کے اندر کوئی نئی چیز ایجاد کی اور اسے اچھا سمجھا تو گویا اس کا خیال یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائیگی رسالت میں خیانت کی کیونکہ اللہ فرماتا ہے "میں نے آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا۔"[1] جو اس وقت دین کا جز نہیں تھا وہ آج بھی دین نہیں ہو سکتا۔"[2]

یہ نمازیں، ان کے نام، ان کے آداب و شرائط، ان کے ایام اور اوقات ان کے اندر پڑھی جانے والی سورتیں اور دعائیں، ان کے اثرات اور نتائج یہ سب چیزیں ہیں جن کی اصل کتاب و سنت میں نہیں پائی جاتی۔ یہ چیزیں چاہے جتنی بھی نیک نیتی سے دین کے اندر داخل کی گئی ہوں اور ان کو داخل کرنے والی چاہے کتنی بھی برگزیدہ ہستیاں رہی ہوں بہر حال ابتداع اور اضافہ کے ہی زمرہ میں آئیں گی۔ حصول رضاء خداوندی کا طریقہ صرف وہی ہے جو اس کے رسولؐ کی سنت سے ثابت ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی جہاں کہیں بھی ہے ناقابل قبول ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے "من احدث فی امرنا هٰذا ما لیس منه فهو ردّ"[3]

---

[1] سورہ مائدہ ۳۔ [2] مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، العقیدہ والسلوک فی ضوء الکتاب والسنۃ والسیرۃ النبویۃ المجمع الاسلامی العلمی لکھنؤ ۱۹۸۱ء ص ۱۹-۲۰ [3] متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح: کتاب الایمان باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ

المسجد الاقصیٰ

اور اس کے ماحول کی قدیم تاریخ

(۲)

جناب عبدالباری ایم اے

مسجد اقصیٰ

رحمۃ للعالمین جلد دوم (ص۱۲۰ تا ص۱۲۹) میں صحیح مسلم کی حدیث عن انسؓ بیان ہوئی ہے "میں سواری پر سوار ہوا اور بیت المقدس پہونچا۔ سواری کو اسی حلقہ سے باندھ دیا جس سے انبیاء اپنی سواریاں باندھا کرتے تھے۔ مسجد میں جاکر میں نے دو رکعت نماز ادا کی اور وہاں سے آسمان کی طرف عروج ہوا" — اس حدیث کی رُو سے اس وقت وہاں 'مسجد' موجود تھی۔ نماز کی ادائیگی کے بعد 'وہاں' سے عروج ہوا۔

قارئین مبلغ ٹامسن کا بیانِ سفر پڑھ چکے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شمالی مغربی گوشہ سے وہ روانہ ہوا اور جنوب کی طرف چلا پہلے کچھ دور چلنے کے بعد مسجدِ عمر کا مقام آیا تو مُرگو جوتے پہنے۔ اور پہنے ہوئے آگے بڑھا یہاں تک کہ مسجد اقصیٰ سے بھی گذر گیا۔ سطح کے متعلق اُس نے بیان کیا کہ ہموار نہیں ہے بلکہ مسجدِ عمر سے مسجدِ اقصیٰ کی طرف ڈھلوان ہے — اس سے بھی معلوم ہوا کہ مسجد عمر ایک جگہ تھی اور مسجد اقصیٰ کا مقام ذرا ہٹ کر ہے۔

فرانسیسی مؤرخ سینوبس (Seignobos) (تاریخ اقوام و ملل قدیمہ) نے 'معبد یروشلم' ہی کو 'مسجد اقصیٰ' قرار دیا ہے۔

'رابطہ العالم الاسلامی' جون ۱۹۸۱ء کے شمارہ میں 'مسجد اقصیٰ' کے بارے میں اس طرح درج ہے کہ "یہ جنوب کی سمت واقع ہے اور تاریخ میں مذکور ہے کہ اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان

نے مسجد اقصیٰ کی تعمیر کا حکم دیا تھا۔ اور اس کے بعد کے خلفاء بھی اس پر توجہ دیتے رہے اور مسجد اقصیٰ کے زلزلے سے متاثر ہونے کے بعد جب ۱۶۳ھ میں عباسی خلیفہ سے دیکھنے گیا تو اس نے اس کی تعمیر کا حکم دیا۔ اور فاطمی خلیفہ العزیز باللہ کا معاصر مؤرخ مقدسی کہتا ہے کہ یہ مسجد "مدینۃ القدس" (یعنی یروشلم) کے جنوب مشرقی رکن میں واقع ہے۔ ناصری خسرو مسجد کا ذکر کرتے ہوئے وضاحت کرتا ہے کہ اس میں ۲۸۰ کھمبے اور ۱۴ سائبان ہیں اور مسجد کا طول شمال سے جنوب تک ۱۲۰ گز (۳۶۰ فیٹ) ہے اور اس کا عرض شمال فصیل کی طرف ۱۵۰ گز (یعنی ۴۵۰ فیٹ) ہے۔ اور یہ مسجد کی خوش نصیبی ہے کہ یہ ہر دور میں مسلمانوں کے احترام و زیارت و نماز کا مرکز رہی ہے۔"

تحویل قبلہ کے بعد سے جو مسجد بھی یروشلم میں بنائی گئی اس کا رخ یعنی قبلہ کعبۂ مکہ کی طرف رکھا گیا۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد نمبر ۱۵ میں صفحہ ۶۹ پر مسجد اقصیٰ (۱۹۸۱ء میں) کی ایک عمدہ تصویر شکل نمبر ۹ دی ہوئی ہے جس میں داخلہ کا صدر دروازہ شمال کی جانب ہے اور گنبد (امام کی جگہ) جنوب کی طرف نظر آ رہا ہے۔ ایک علیحدہ سے دوسری تصویر اسی مسجد اقصیٰ کو رُو کار (Frout Elevation) ہے جس سے صدر داخلہ کی تفصیلات اس کی چھت کی ڈھلوانی شکل اور آخری جنوبی حصہ کا گنبد بھی پشت میں نظر آتا ہے۔ پھر جلد نمبر ۱۶ کے صفحہ ۶۹ پر اس مسجد اقصیٰ کی تعمیر کے متعلق درج ہے کہ "تقریباً ۱۶۱ھ میں بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ کو خلیفہ المھدی نے جزوی طور پر دوبارہ تعمیر کیا۔ اس وقت اس عمارت میں ایک وسطی دالان (ذرا اونچی چھت کے ساتھ) ۱۱½ میٹر عریض تھا۔ اور اس کے ساتھ ۷ قطاریں (دالان کی) دائیں طرف اور ۷ بائیں جانب موجود تھیں۔ جن میں ہر ایک کا عرض ۶¼ میٹر تھا۔ یہ سب کوہانی چھتوں سے مسقف تھیں (یعنی اونٹ کے کوہان کی شکل کی [illegible]) اور تمام دیواریں قبلہ سے عموداً واقع تھیں۔ مرکزی دالان کے آخری سرے پر ایک بڑا چوبی گنبد تھا۔ شمالی ضلع میں ایک بڑا وسطی دروازہ تھا۔ دائیں اور بائیں سات سات چھوٹے دروازے

اور مشرقی ضلع میں چھ غیر مزین دروازے بھی تھے" (لیکن تصویر میں تو مشرق کی طرف ۱۱ دروازے نظر آتے ہیں!)

فنی اعتبار سے قرطبہ کی جامع مسجد پر (جسے عبدالرحمٰن اول نے ۷۸۵ء میں تعمیر کی تھی) اس مسجد کا اثر غالب نظر آتا ہے۔ اس کا ابتدائی حصہ اب تک موجود و محفوظ ہے۔ بیت المقدس کی طرح اس میں ۱۱ دالان (۵ داہنی طرف ۵ بائیں طرف وسط میں صدر دالان) عقبی دیوار کے ساتھ عمود اُبھرے ہیں۔ ان سب پر متوازی ڈھلوان چھتیں ہیں اور مرکزی چھت دوسروں سے زیادہ چوڑی (اور اونچی) ہے۔

یہی اسٹائل دمشق کی جامع کبیر میں بھی پائی جاتی ہے۔ صحن۔ ایوان قبلہ، محرابیں، ستون وغیرہ اور کوہانی چھتیں سب یکساں نظر آتی ہیں۔ البتہ جامع کبیر کی تعمیر بہتر معلوم ہوتی ہے۔

عابداللہ غازی صاحب اور ان کی اہلیہ نے امریکن نرسری اسکولوں کے لئے انگریزی میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ قدس (یعنی یروشلم) میں مسجد اقصیٰ پہلے داؤدؑ نے بنائی پھر ان کے بیٹے سلیمانؑ نے مکمل کی جسے رومیوں نے برباد کردی۔ آنحضرؐ نے مسجد کے مقام پر نماز ادا کی تھی۔ یہ بھی لکھا ہے کہ براق جب آنحضرتؐ کو معراج سے واپس لایا تو تمام انبیاءؑ انتظار کر رہے تھے۔ اور آپؐ نے نماز پڑھائی!

رحمۃ للعالمین جلد اول میں ابن ابی حاتم کی ایک روایت عن یزید بن ابی مالک عن انس میں نماز بیت المقدس کے متعلق یہ صراحت ہے کہ "میرے پہونچ جانے کے بعد وہاں بہت سے لوگ جمع ہوگئے اذان دی گئی اور اقامت کہی گئی، صفیں درست ہوئیں۔ میں انتظار میں تھا کہ نماز کون پڑھائے گا؟ جبرئیل نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے آگے کھڑا کر دیا۔ بعد ازاں نماز جبرئیل نے پوچھا: آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے پیچھے کن لوگوں نے نماز پڑھی ہے؟ میں نے کہا نہیں۔ جبرئیل نے کہا یہ سب وہ انبیاءؑ ہیں جو منجانب اللہ مبعوث ہو چکے۔"

صخرہ (The Roch)

اس صخرہ کے متعلق مبتدیانہ حسن کا بیان پہلے گذر چکا ہے۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام

لاہور، جلد نمبر ۱۶(۱)، کے صہ ۲۳۹ پر مندرجہ بیان بھی ملاحظہ ہو "صخرۃ ۵۶ فیٹ لمبا، ۴۲ فیٹ چوڑا اور تقریباً نصف دائرہ شکل ہے۔ اس کا منحنی ڈھلوانی پہلو مشرق کی جانب ہے اور سیدھا اونچا بلند تر پہلو مغرب کی سمت، علم طبقات الارض (یعنی (Geology) کے اعتبار سے یہ چٹان یروشلم کی سطح مرتفع کی زیادہ سخت قسم کی سرخی رنگ کی چٹانوں کا حصہ ہے۔ اور عملاً اپنی غیر تراشیدہ شکل ہی میں قرنہا قرن سے چھوڑ دیا گیا ہے"۔ (کاش ایسے ہی صفا و مَروہ کی پہاڑیاں بھی اپنی اصلی حالت میں رہ جاتیں!)

عابد الغازی صاحب کی انگریزی کتاب میں ایک تصویر بنا کر دکھایا گیا ہے کہ اسی چٹان سے رسول اللہ صلعم آسمان پر تشریف لے گئے! اسی لئے اس چٹان کی اہمیت تاریخ اسلام میں ہے!

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لاہور جلد نمبر ۱۶ (۱) "قبۃ الصخرۃ" کے عنوان کے تحت درج ہے کہ "ابن الاثیر کی روایت کے مطابق فرنگیوں نے صخرہ پر سنگ مرمر چڑھا دیا، کیونکہ عہد قدیم کے عیسائی پادری صخرہ کے اجزا برکت کی خاطر زائرین کے ہاتھوں ہم وزن سونے کے عوض بیچتے تھے۔ اور بادشاہوں کو خطرہ ہوا کہ اگر یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہا تو صخرہ معدوم ہو جائے گا۔ چنانچہ انھوں نے صخرہ پر سنگ مرمر کی سلیں چڑھا دیں"۔

"عوام الناس میں صخرہ کے بارے میں جو روایات مروج ہیں مثلاً یہ کہ صخرہ زمین و آسمان کے درمیان معلق ہے، یا صخرہ جنت کی چٹانوں میں سے کوئی چٹان ہے، اور یہیں کھڑے ہو کر قیامت کے دن اسرافیل صور پھونکیں گے، ان کی کوئی شرعی اور اسلامی حیثیت نہیں ہے۔ ابن تیمیہ، البقاعی، السیوطی، شہاب الدین احمد بن حجر، ابن القیم اور امام احمد العجمی المصری نے ان کو بے بنیاد قرار دیا ہے"۔ (بحوالہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد نمبر ۱۶(۱)، ۔ عارف العارف: تاریخ قبۃ الصخرۃ المشرفۃ صہ ۲۳۳)

لیکن اسی جلد نمبر ۱۶(۱)، میں ایک نقشۂ تعمیر اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ "نیچے کے غار میں جانے کے لئے صخرہ سے مشرق میں "باب المغارۃ" نامی ایک دروازہ ہے۔ ۱۱

سیڑھیاں اترنے کے لئے ہیں۔ غار کی بلندی اوسطاً ۶ فیٹ ہے۔ اس کا فرش سنگِ مرمر کا بنا ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے اس میں ۱۶۳ آدمی سما سکتے ہیں۔ غار کے اندر سنگِ مرمر کے دو ستونوں پر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ دائیں محراب کے سامنے مقام خضرؑ ہے اور شمال کونے میں ایک چبوترا ہے جسے مقام الخلیل کہا جاتا ہے۔ صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے وہاں سے ہم اُس ہلال تک پہونچ سکتے ہیں جو (صخرہ کے) قبّے کے کلس پر لگا ہوا ہے"۔ غالباً اسی اصل سے مندرجہ بالا بے بنیاد روایات مروج ہوگئی ہیں! قبہ بن جانے کے بعد سے تو 'صخرہ' ایک کھلا چٹان عمارت کے اندر صحن میں آگیا ہے۔

'رابطہ العالمی الاسلامی' جون سال ۱۹۸۱ء کے شمارہ میں صفحہ ۱۵ پر بیان ہوا ہے کہ:

"مذکورہ 'صخرہ' شہر کے مرتفعات میں سے ایک چٹان ہے جو تقریباً غیر مسطح اور ناہموار ہے جس کی لمبائی ایک مخصوص جائزہ کے مطابق تقریباً ۵۶ قدم اور عرض تقریباً ۴۲ قدم ہے۔ اس کا مشرقی کنارہ نشیب کی سمت ہے۔ اور مغربی کنارہ راست جانب جھکا ہوا ہے۔ اور یہ چٹان تقریباً ایک میٹر سطح زمین سے بلند ہے اور اس کا رقبہ تقریباً ۱۰ مربع میٹر ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ یہ چٹان آسمان و زمین کے درمیان معلق ہے! اور اس کے نیچے ایک کشادہ جگہ ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ 'کہف' کا بقیہ حصہ ہے جس کی گہرائی نصف میٹر یا ایک میٹر سے زائد ہے۔ 'کہف' کی زمین اور چٹان کے درمیان لکڑی کا ایک ستون ہے! جب حضرت عمرؓ نے قدس (یروشلم) کو فتح کیا تو اس چٹان پر (جس پر چڑھ کر نبیؐ آسمان کی طرف تشریف لے گئے تھے) ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا اور اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے دور میں وہ قبہ تعمیر کیا گیا جو آج قبۃ الصخرہ کے نام سے معروف و مشہور ہے"۔ اس بیان میں صخرہ کے سائز میں 'قدم' سے نشاندہی کی گئی ہے اور مسٹر تھامسن کے بیان میں 'فیٹ' سے؟ یہاں رقبہ بتانے میں شاید بھول ہوئی ہے؟ بہت ہی کم معلوم ہوتا ہے!

قبۃ الصخرہ کی ہیئت (Dome of the Roch—Its shape)

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد نمبر ۱۶ کے صفحات ۶۸۰ ' ۶۸۱ میں درج ہے کہ "بیت المقدس کا قبۃ الصخرہ جو آج مسلم فن تعمیر کی قدیم ترین یادگار ہے، خلیفہ عبدالملک نے تعمیر کیا اور یہ ۷۲ھ (۶۹۱ء) میں تکمیل کو پہونچا۔ اس حلقہ نما عمارت کی سیدھی سادی تفصیل یہ ہے: ایک چوبی گنبد، جس کا قطر (Diam.) ۴۴ء۲۰ میٹر ہے۔ ایک بڑے ڈھولے کے اوپر قائم کیا ہے۔ جس میں ۱۶ دریچے بنا دیئے گئے ہیں۔ یہ چار پیل پایوں اور ۱۲ ستونوں پر کھڑا ہے جو دائرے کی صورت میں بنائے گئے ہیں۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے کہ ہر تین ستونوں کے بعد ایک پیل پایہ ہے۔ ستون اور پایوں کا یہ دائرہ ایک بڑے مثمن (Octagon) کے وسط میں ہے۔ مثمن کا ہر ضلع (Side) اوسطاً ۶۰ء۲۰ میٹر ہے۔ ضلعوں کی آٹھ دیواریں ساڑھے نو نو میٹر اونچی ہیں (منڈیر اس کے علاوہ ہے، جس سے ۶۰ء۲ میٹر کا اضافہ ہو جاتا ہے) ان سب دیواروں کے بالائی نصف حصے میں پانچ پانچ دریچے بنائے ہیں۔ ان چار اضلاع میں جو اصلی چار سمتوں کے بالمقابل ہیں، ایک ایک دروازہ ۶۰ء۲ میٹر عریض اور ۳۰ء۴ میٹر بلند بنایا گیا ہے۔ جس سے ان اضلاع میں دروازے کے اوپر کا وسطی دریچہ بہت چھوٹا رہ گیا ہے۔ چونکہ دائرے اور اس کے گرد مثمن کا درمیانی فاصلہ زیادہ تھا۔ اور اکہرے شہتیروں سے با آسانی نہیں پاٹا جاسکتا تھا۔ اس لئے ان دونوں کے درمیان ایک اور مثمن بنایا گیا جس کی محرابیں آٹھ پیل پایوں اور سولہ ستونوں پر کھڑی ہیں۔ اس ترتیب سے ہر دو ستونوں کے بعد ایک پیل پایہ بنا دیا گیا ہے تاکہ چھت کو ضروری سہارا مہیا ہو جائے۔ اس طریقے سے مرکز کے گرد دو دائرے بن گئے ہیں — جو ظاہر ہے کہ قبۃ الصخرہ کے گرد رسمی طواف کا کام دیتے ہیں۔ بیرونی مطاف کی چھت غالباً سلطان الناصر محمد نے ۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء میں تعمیر کی اور اندرونی مطاف کی چھت کی تاریخ بظاہر اٹھارویں صدی کے اواخر میں متعین کی جاسکتی ہے۔ اصل پہلا گنبد (جو ۴۰۷ھ/۱۰۱۶-۱۰۱۷ء میں گر

گیا تھا) سیسے کی چادروں سے ڈھکا ہوا تھا جن کے اوپر صیقل شدہ پیتل کی ۲۱۰ x ۱۰ تختیاں جڑ دی گئیں ۔ قبۃ الصخرہ اپنے اجزاء کی موزونیت اور پیرایۂ تزئین کے باعث دنیا کی حسین ترین عمارتوں میں شمار کیا جاتا ہے"۔

اسی انسائیکلو پیڈیا کی جلد نمبر ۱۶(۱) میں دوسرے مضمون نگار کا بیان بھی ملاحظہ ہو: "قبۃ الصخرہ کی پوری عمارت کچھ دوسری چھوٹی عمارتوں کے ساتھ وسط حرم میں ایک ناہموار چبوترے پر بنی ہوئی ہے ۔ اس کا کل رقبہ (area) قبلہ سے شمال کی جانب ۲۲۹ ہاتھ (یعنی ۶۸۷ فیٹ) اور مشرق سے مغرب کی جانب ۲۲۳½ ہاتھ (یعنی ۶۷۰ فیٹ) ہے ۔ فرش پر مرمر کی سلیں بچھی ہوئی ہیں جو ۱۸۷۴ء میں سلطان عبدالعزیز کے زمانہ میں لگائی گئی تھیں ۔ اس کا بلند ترین نقطہ چبوترے سے صرف ۵ فیٹ اونچا ہے چبوترے کے اوپر تک پہونچنے کے لئے ۹ سیڑھیاں ہیں ۔ (جن میں سے ۸ سیڑھیاں ایسی ہیں کہ جب وہ صحن مسجد کے چبوترے تک پہونچ جاتی ہیں تو وہاں محراب دار ستون بنے ہوئے ہیں)۔

"عمارت مثمن الاضلاع (Octagonal) شکل میں ہے جس کا ہر ضلع یا پہلو (Side) ۶۶ فیٹ لمبا ہے ۔ اندرونی قطر (Diam) ۱۹۲ فیٹ ہے ۔ اور قبے کے قاعدے (کرسی (Plinth)) کا قطر ۶۶ فیٹ ۔ یہ قبہ ۹۹ فیٹ بلند اور لکڑی کا بنا ہوا ہے جس پر باہر کی طرف سیسہ چڑھایا گیا ہے اور اندر کی طرف گچ کا استر کیا گیا ہے جس میں خوبصورت سنہری کام اور آرائش کی گئی ہے ۔ بیرونی ہشت پہلو دالان ۱۲ فیٹ چوڑا ہے اور اندرونی ۸ فیٹ ۔ دروازے ۴، اہم کونوں کے سامنے ہیں ۔ (۱) شمالی دروازے کو 'باب الجنۃ' کہتے ہیں جنوبی کو 'باب القبلہ' مشرقی کو 'باب النبی داؤد' (اسی کو 'باب السلسلہ' بھی کہتے ہیں) اور مغربی کو 'باب الغرب' ۔

"عمارت کی زیریں منزل ۱۶ فیٹ بلند ہے اور اسی میں مذکورہ بالا دروازے ہیں اس پر سادہ چنائی کی ۲۰ فٹ بلند بالائی منزل ہے ۔ پھر سب کے بعد وہ حیرت انگیز بالائی قبہ ہے اور قبہ کے کلس پر ہلال لگا ہوا ہے ۔

قبۃ الصخرہ کا معمار کون؟

"اکثر روایات کے مطابق صخرہ کے اوپر قبّے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفہ عبد الملک بن مروان (۶۶ھ / ۶۸۸ء تا ۸۶ھ / ۷۰۵ء) کو حاصل ہوا۔ اس قبّہ کی تعمیر کا محرک بیان کرتے ہوئے مورخین نے دو قسم کی رائیں بیان کی ہیں۔ (i) الیعقوبی لکھتا ہے: تعمیر قبہ کے محرک اس وقت کے سیاسی حالات تھے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے امویوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور حجاز کے استقلال کا اعلان کر رکھا تھا۔ لہٰذا عبدالملک کو یہ خوف لاحق ہوا کہ اہل شام و فلسطین جب حج کے لئے جائیں گے تو عبداللہ بن زبیرؓ ان سے اپنی بیعت لے لیں گے۔ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ کی تعمیر کرائی اور لوگوں کو حکم دیا کہ وہ بیت المقدس کا حج کریں اور صخرہ کا طواف کریں (ii) اس کے برعکس المقدسی کا بیان ہے (جس نے ۳۷۵ھ / ۹۸۴ء میں بیت المقدس میں قیام کیا تھا) کہ عبدالملک نے جب کنیسۃ القیامۃ کا قبہ دیکھا جس کا عیسائی رعایا حج کرتی تھی تو اس کو خدشہ ہوا کہ اس کی شان و شوکت دیکھ کر مسلمان متاثر ہوں گے تو اس نے عزم مصمم کر لیا کہ وہ ایسی ہی یا اس سے پر شکوہ مسجد بنا لے گا۔ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ بنائی اور اس پر قبہ تعمیر کیا (احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ص۱۵۹)۔ عبدالملک نے آغازِ تعمیر سے پہلے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے جواب میں ردّعمل کا ایک پہلو یہ رہا کہ مسلمانوں میں غیض و غضب کی لہر دوڑ گئی کہ آپ ہمیں بیت اللہ کے حج سے روک رہے ہیں جو اللہ کا عائد کردہ فرض ہے؟ انھیں عبد الملک نے یہ حدیث سنائی کہ "تین مساجد کی طرف سفر کیا جا سکتا ہے یعنی مسجد حرام، میری مسجد (مسجد نبوی) اور مسجد اقصیٰ"۔ دوسرا پہلو یہ آیا کہ لوگوں کی طرف سے پرجوش پذیرائی ہوئی تو خلیفہ نے القدس کی تزئین و آرائش کا کام شروع کیا (تاریخ الخلفاء المسلمین ص۹۲) اور اس کے بعد اپنی رعایا کے سامنے اعلان کیا: "یہ صخرہ آئندہ کعبہ کی جگہ تمہارا قبلہ ہوگا" (الیعقوبی ۲: ۳۱۱)

"صخرہ پر قبے کی تعمیر سے پیشتر عبد الملک نے قریب ہی مشرقی نمونے کے طور پر ایک قبہ بنوایا (جسے قبہ السلسلہ کہا جاتا ہے) اور پھر اس کے مطابق قبہ الصخرہ تعمیر کیا (عارف العارف: تاریخ القبۃ المشرفۃ صد ۶۷) صخرہ کے چاروں طرف آبنوس کی جالی دار دیوار بنائی گئی اور زر بفت کے پردے لٹکائے گئے۔ اس زمانہ میں مشک و عنبر میں بسا ہوا بخور اتنا سلگایا جاتا کہ جو شخص بھی جا کر وہاں سے باہر نکلتا تو وہ اپنے کپڑوں کی خوشبو سے پہچان لیا جاتا تھا کہ وہاں سے آیا ہے۔

"ایک مدت سے یہ مسئلہ معرض بحث ہے کہ قبہ الصخرہ کا اصل بانی اور معمار کون ہے؟ عبد الملک بن مروان یا اس کا بیٹا ولید بن عبد الملک؟ تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ تعمیر کا آغاز و اتمام تو عبد الملک کے ہاتھوں ہی ہوا ہے البتہ ولید بحیثیت ولی عہد اس میں شریک رہا ہے۔ اور بعض نقش و نگار تو اسی کے عہد میں کئے گئے۔ فرگوسن (ferguson) نے تعمیر کے متعلق دوسری رائے دی ہے لیکن بہت سے مغربی محققین ہی نے اس کی رائے کو مغالطہ آمیز اور گمراہ کن کہہ دیا! صحیح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو البلاذری نے لکھی ہے: ولید نے شاہِ روم کو اپنے ارادے سے مطلع کیا کہ میں قبۃ الصخرہ کو مزین کرنا چاہتا ہوں اور لکھا کہ وہ فسیفساء (Mosaic chips) جتنا بھیج سکے بھیجے۔ شاہِ روم نے اس کا مطالبہ پورا کیا" (البلاذری: فتوح البلدان) الطبری نے نصف صدی بعد اس روایت کی تائید کی ہے۔ (عارف العارف: تاریخ القبۃ المشرفۃ صد ۱۳۶)

"یہ بات کہ قبۃ الصخرہ کی تعمیر عبد الملک نے کی تھی اس مشہور کتبہ سے ظاہر ہوتی ہے جو (جنوب مشرقی جانب درمیانی حصے میں بنے ہوئے ستون کی محراب پر) زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں (چینی کے رنگین چوکے) سے کوفی خط میں لکھا گیا ہے (الفاظ یہ ہیں:

بنی هذه القبة عبد الله: عبد الملك بن مروان امير المومنين في سنة اثنتين وسبعين - تقبل الله منه ورضي عنه - آمين)

(یعنی اس قبے کو اللہ کے بندے عبد الملک بن مروان امیر المومنین نے ۷۲ھ میں تعمیر کیا۔ اللہ اس کو قبول فرمائے اور اس سے راضی ہو۔ آمین)

تعمیر کے بعد کے منازل

جب عباسی خلیفہ المامون کے زمانہ میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہونچا تو اس نے ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی کاریگروں نے مامون کی خوشامد میں عبد الملک کے بجائے مامون کا نام کندہ کردیا۔ نام تو بدل گیا مگر غلطی کی کہ سالِ تعمیر بدلنا بھول گئے؛ (کہاں ۷۲ھ/۶۹۱ء کہاں ۲۱۶ھ/۸۳۱ء؟)

۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء (فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ کے عہد) میں زلزلہ آیا۔ اور قبہ نیچے چٹان پر گر گیا (ابن الاثیر: الکامل ۹: ۲۰۹)۔

اس کے چھ برس بعد الحاکم کے لڑکے الظاہر نے اسے از سرِ نو بنوایا۔ یہاں ایک ادھورا سا کتبہ موجود ہے جو فسیفساء کے مادے سے تحریر کیا گیا ہے جس کی تاریخ ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء عہد الظاہر لاعزاز دین اللہ کی ہے۔

۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوئے تو انھوں نے مسجد صخرہ کو کلیسا میں تبدیل کردیا اور صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کردی۔ جسے وہ 'Templum Domini' (ہیکل السید) کہتے تھے۔ مسجد کے بیشتر نقوش بدل دیئے۔ مسجد کے ایک حصہ کو کلیسا بنالیا اور دوسرے حصہ کو اپنے جنگجو دستے کی قیامگاہ میں تبدیل کردیا۔ مغربی سمت میں انھوں نے ایک نئی عمارت قائم کی جو ان کا اسلحہ خانہ تھی (ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ ۱۱: ۳۶۴) صلیبیوں نے قبے کے کلس پر سونے کی ایک صلیب کھڑی کردی۔ ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واگذار کرلیا قبے کے کلس پر چڑھا سونے کی صلیب گرادی گئی اور ساری نجاستیں دور کردی گئیں۔ صخرہ کے گرد کی دیوار مع قربان گاہ کے ہٹادی گئی۔ سنگ مرمر کی وہ پوشش بھی اکھاڑ دی گئی جو صخرہ کے اوپر بنادی گئی تھی۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد صخرہ میں پڑھا (ابن الاثیر ۱۲: ۳۱۴)

"قبے کے اندر سب جو چیز نظر آتی ہے وہ سلطان صلاح الدین کے نصب کردہ کتبے ہیں جن میں اس نے صخرہ میں اپنی ترمیمات کے احوال تحریر کرائے ہیں۔ اس کے بعد بھی کئی مرتبہ مرمت ہوئی ہے۔"

بمبئی سے اسرائیلی حکومت کے سرکاری بلیٹن (News from Issad) (یکم جولائی ۱۹۶۷ء کی اشاعت میں یہ بیان موجود ہے کہ دیوار گریہ (wailing wall) پہلے ملبہ اور کوڑے کرکٹ میں دبی ہوئی تھی۔ اور اس کا نشان تک لوگوں کو معلوم نہ تھا سولہویں صدی عیسوی میں سلطان سلیم عثمانی کو اتفاقاً اس کے وجود کا علم ہوا اور اس نے اس جگہ کو صاف کرا کے یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت دیدی تھی۔

"سلطان سلیمان قانونی کے عہد (۱۵۲۰ء تا ۱۵۶۶ء) میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔ اس کے عہد میں قبہ الصخرہ کی عمارت میں کاشی کا استعمال (چینی کے رنگین چوکے) سب سے پہلی مرتبہ ہوا۔ اس سے پہلے فسیفساء سے زیب و آرائش کی جاتی تھی بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد الصخرہ سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالمجید ثانی (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی (۱۸۷۴ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرہ کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں"۔ (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد ۱۶ (۱))

یہودیوں کی منصوبہ بندی کا آغاز ۱۸۸۰ء میں مہاجرت (Migration) کے سلسلے سے ہوا اس کے بعد ۱۸۹۷ء میں مشہور یہودی لیڈر (Thedore Hertzel) (تھیوڈور ہرٹزل) نے صیہونی تحریک (Zionist Movement) کا باقاعدہ آغاز کیا۔ کہ فلسطین پر دوبارہ قبضہ کر کے ہیکل سلیمانی کی تعمیر کی جائے! یہودی فری میسن تحریک (Heemason Movement) بھی اسی کی تائید کے لئے ہے!

"۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلیٰ اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمہ داری لی۔"

"نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان پر عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکتے رہے۔"

"جولائی، اگست، ستمبر، اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء میں یہودیوں نے حملہ کرکے پورے حرم شریف کو بمباری سے نقصان پہونچایا اور قبے کو بھی شدید نقصان پہونچایا۔"

سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مساجد میں ایرانی قالین بچھوائے تھے اور صخرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قندیل معلق کیا تھا — اسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصیٰ میں منتقل کر دیا گیا۔

۲۲ر فروری ۱۹۵۴ء میں مملکت اُردنیہ کی مجلس وزراء نے ایک وفد کی تشکیل کی جس کے ذمہ عالم اسلام سے چندہ کرکے مرمت و اصلاح تھی۔

جون ۱۹۶۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضہ میں ہے۔ اور مسلمان اس کی واگذاری کے لئے جد و جہد کر رہے ہیں۔ لیکن اسرائیل کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا۔

بیت المقدس اس وقت اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ہے۔ اور شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کئے جا رہے ہیں۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ہے جس میں ۱۶۰۰۰ طلبہ زیر تعلیم ہیں — اور Weizmattne Institute (ویزمین انسٹی ٹیوٹ) میں ۱۱۰۰ سائنسداں مصروف تحقیق و تفتیش ہیں۔

چونکہ قبے کے ساتھ انبیائے سابقین کی روایات وابستہ ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور ؐ کا گذر بھی اسی جگہ سے ہوا تھا۔ اس لئے مسلمان قبۃ الصخرہ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ کعبہ کے بعد مسجد نبویؐ اور اس کے بعد اسے تیسرا سب سے زیادہ مقدس مقام مانتے ہیں۔ اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ وہی جگہ ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یہ جگہ پہلے قابل احترام و تعظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصہ تک اپنے آپ کو اس

کی زیارت سے محروم رکھا کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے لیکن اب وہ ہیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں۔ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لاہور، جلد ۱۶ (۱))

البلاغ کویت ۲۰ دسمبر ۱۹۸۱ء رقمطراز ہے کہ "اب یہودیوں کا آخری منصوبہ یہ ہے کہ (۱) 'مسجد اقصیٰ' اور 'قبۃ الصخرۃ' کو ڈھا کر ہیکل سلیمانی پھر سے تعمیر کیا جائے اور (۲) پورے علاقہ (نیل سے فرات تک بلکہ حجاز کا پورا بالائی علاقہ) پر قبضہ کیا جائے۔ اس اسکیم کی پشت پناہی تو امریکہ کر رہا ہے۔ امریکہ کا New York Times اخبار اس وقت اہم رول ادا کر رہا ہے۔ ۲۱ اکتوبر ۱۹۸۱ء کے شمارہ میں 'مسجد اقصیٰ' کی جگہ 'معبد الجبل' اور عربی قدس کو 'مشرقی قدس' کے نام سے پکار پکار کر یہ ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ گویا یہ پہلے ہی سے یہودیوں کی نگرانی میں تھے۔ اور جب نیویارک میں مقیم عربوں اور مسلمانوں کے ایک وفد نے بذریعہ ٹیلیگرام 'نیویارک ٹائمز' کے مدیر امور خارجہ سے ملاقات کرنے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ دستاویز نقشے اور وثائق پیش کر کے اسرائیل کے غلط پروپیگنڈے کی لغویت ثابت کر دے تو اس کو قطعی نظر انداز کیا گیا۔ دراصل اسرائیل کی یہ کوشش ہے کہ وہ عربی اور اسلامی تمدن کے آثار و نقوش بدل کر رکھ دے خواہ ان کا تعلق دین سے ہو، تاریخ سے ہو یا تہذیب سے ہو۔"

مسجد عمرؓ

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لاہور جلد ۱۶ ص ۲۳۲ پر درج ہے "قبۃ الصخرہ" جسے مسجد عمرؓ بھی کہا جاتا ہے، حرم قدسی کے وسیع رقبے کے ایک حصہ میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البطریق: التاریخ المجموعۃ علی التحقیق والتصدیق، ص ۱/۲) یہ قبہ ایک چٹان (صخرہ) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسے متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔

"جب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا اور حرم قدسی کی زیارت کی، تو بیت المقدس

کے پادری Sophronius (صفرونیوس) سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لئے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں۔ پادری انھیں صخرہ کے پاس لے آیا۔ وہاں انھوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے اٹی پڑی ہے۔ چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے ان کے رفقاء اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے۔ یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا۔

"القلقشندی کا بیان ہے: بادشاہ قسطنطین (Constantine) کی والدہ ملکہ ہیلانہ نے یہودیوں کی عداوت میں اس عمارت کو مسمار کر دیا جو صخرہ پر قائم تھی اور اس جگہ کو شہر کا کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لئے مخصوص کر دیا۔ جب امیر المومنین حضرت عمرؓ بن الخطاب نے بیت المقدس کو فتح کیا تو اس وقت یہ جگہ اسی حالت میں تھی (۲۳۵ء تا ۶۳۶ء تین سو برس کا تو بہت زیادہ کوڑا کرکٹ رہا ہوگا) چنانچہ حضرت عمرؓ کو صخرہ کی جگہ نشاندہی کی گئی۔ انھوں نے اسے صاف کیا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی (صبح الاعشیٰ ۴: ۱۰۱) اس بات کی تائید البکری نے 'فضائل القدس' میں اور جمال الدین احمد نے 'مثیر الغرام' میں کی ہے۔ R. Hartmann نے لکھا ہے: 'عمرؓ نے یہ مسجد صخرہ کی مغربی سمت یا جنوب مغربی سمت میں بنائی' (مجلہ (Dent Schen Polastina) صفحہ ۱۹۵) اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے بوزنطی مورخ تھیوفانسوس (Theophanes یا Theophansos) نے کیا ہے۔"

(Palestine under the Moslems: Le strange)

امام احمد کی روایت عن عبید بن آدم میں بیت المقدس کے متعلق یہ صراحت ہے کہ "جب امیر المومنین حضرت عمرؓ بیت المقدس پہنچے تب کعب سے پوچھا کہ مجھے نماز کہاں پڑھنی چاہیے؟ اس نے کہا صخرہ کے پیچھے۔ امیر المومنین نے کہا، نہیں میں وہاں پڑھوں گا جہاں نبیؐ نے پڑھی تھی"۔ (بحوالہ "ابن اثیر" جلد دوم صفحہ ۱۲۰ تا صفحہ ۱۲۶)

سر ولیم میور (Sir William Muir) (ایڈیشن دوم ۱۹۹۱ء) اپنی

تاریخ خلافت میں لکھتے ہیں کہ "حضرت عمرؓ نے وہ جگہ دیکھنے کی خواہش کی جہاں حضرت سلیمانؑ نے ہیکل تعمیر کیا تھا۔ اس کا معائنہ کرنے کے بعد انھوں نے سنٹ میری چرچ کے قریب اپنی نماز ادا کی جو مسجدِ اقصیٰ کی جگہ کھڑا تھا! انھوں نے قسطنطین کے گرجے یا دوسرے گرجوں میں بھی ادا کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور جلد ۱۶(۱/۱) کا ایک اور بیان (ص ۲۹۶ وغیرہ) ملاحظہ ہو: "۶۳۶ء میں جنگِ یرموک کی فتح پر عمرو بن العاص نے حضرت عمرؓ (امیر المومنین) کو عیسائیوں سے معاہدہ کرنے کے لئے بلا بھیجا۔ وہ آئے اور صلحنامہ لکھوا دینے کے بعد بیت المقدس سے روانگی کے وقت صخرہ اور براق باندھنے کی جگہ کے قریب (آنحضرتؐ کی معراج کے موقعہ پر) جہاں انھوں نے اپنے ہمراہیوں سمیت نماز ادا کی تھی، ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ یہی مسجد بعد میں 'المسجد الاقصیٰ' کہلائی۔"

"حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کے لئے بے روک ٹوک ان کے گرجاؤں کا استعمال کرنے کی اجازت دیدی تھی اور صرف معبد (یعنی ہیکل) کا رقبہ مسلمانوں کی عبادت کے لئے مخصوص کیا تھا۔ لیکن ۱۰۹۶ء میں یورپ کی متحدہ افواج نے جب قبضہ کیا تو صلیبیوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انھیں گرجا بنا دیا۔ 'قبۃ الصخرہ' (جسے وہ ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے 'Templum Domini' 'ہیکل السید' کہتے تھے) ویسے کا ویسا رہا۔ پھر بھی گنبد کی چوٹی پر سونے کی ایک صلیب لگا دی گئی۔ 'صخرہ' (جو ابھی تک بیچ سے کھلا ہوا تھا) سنگِ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا۔ اور اس کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کی گئی۔"

"سلطان صلاح الدین نے جب فتح حاصل کی تو تبدیلیاں آئیں۔ اور انھوں نے اقصیٰ کے جنوب مغربی حصہ میں 'فرسان الہیکل' (Templar Knights) کا جو مخزن تھا اسے بدل کر اس کا نام 'مسجد النساء' رکھ دیا 'جانبازانِ یوحنا ولی' (Israel ites) کے وسیع اقامت خانہ کو مسجدِ عمرؓ کے لئے بطور وقف دیدیا گیا اور وہاں کے گرجا کو بدل کر 'مارستان' یا 'مورستان' کے نام سے شفاخانہ بنا دیا گیا۔"

بنی اسرائیل، یہود، یہودی اور عبرانی

'بنی اسرائیل' (Israelites) ابراہیمؑ کا ایک بیٹا اسمٰعیلؑ تھا، دوسرا اسحاقؑ۔ اسحاق کے بیٹے کا نام یعقوبؑ تھا جنھیں 'اسرائیل' بھی کہا جاتا تھا۔ اسی لئے ان کی نسل والوں کو 'بنی اسرائیل' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی آبائی جائداد کنعان (فلسطین) کے علاقہ میں تھی۔ آج کل صرف 'اسرائیل' بھی انہی 'بنی اسرائیل' کو کہا جانے لگا۔

'یہود' 'یہودی' (Jew)

کنسائز ڈکشنری میں ہے کہ 'Jew'، 'Judaea' سے ہے جسے نام ملا 'Judah' (یہوداہ) سے جو ایک قبیلہ کا نام تھا جسے اردن ندی کے مغرب میں پہلی سب سے بڑی قطعۂ زمین ملی تھی۔ 'عبرانی' یا 'اسرائیل' کو بھی کہتے ہیں۔

بنی اسرائیل کے ۱۲ قبیلوں میں سے 'یہوداہ' ایک قبیلہ کا نام تھا جسے بحرِ مردار کے مغرب کا علاقہ ملا تھا۔ پھر جب دس قبیلوں کی ایک شمال کی ریاست 'سلطنت اسرائیل' بنی تو اس کا دارالخلافہ سامریہ تھا۔ اور جنوب کی ریاست 'سلطنتِ یہوداہ' بنی جس کا دارالخلافہ یروشلم ہوا۔ دس قبیلے پہلے غائب ہو گئے اور آخر تک یہی جنوب کی ریاست والے 'یہوداہ' پھیلے۔ اس لئے بھی یہی نام سامنے رہ گیا۔

مصباح اللغات میں ھَادَ۔ یَھُوْدُ۔ ھَوْدًا کے معنی دیا گیا ہے 'توبہ کرنا'، 'حق کی طرف پلٹنا' کہا جاتا ہے "ھَادَ الْمُذْنِبُ اِلَی اللّٰہِ" گنہگار نے توبہ کی۔

لغات القرآن (جلد ششم) میں مولانا سید عبدالدائم الجلالی صاحب نے لکھا ہے ھَادُوْا: یہودی ہوئے۔ مراد یہودی ہیں۔ بچھڑے کی پوجا سے انھوں نے توبہ کی تھی اس لئے 'یہود' کہلائے (صادی و معالم) پشیمان ہونا۔ حق کی طرف لوٹنا۔ ھَائِدٌ: توبہ کرنے والا حق کی طرف لوٹنے والا۔ 'ھُوْدٌ' اس کی جمع ہے۔

عبرانی (Hebrew)

کنسائز ڈکشنری کے الفاظ ہیں کہ "اس سے مراد ایک شخص ہے جو وادی فرات سے باہر کا رہنے والا ہو۔ یعقوبؑ کی نسل والوں میں سے ایک۔ ایک اسرائیلی۔ ایک یہودی یہودیوں کی زبان (ایک سامی زبان)

بائبل کے عہدِ عتیق کے باب پیدائش سے ہمیں سراغ ملتا ہے کہ طوفان کے بعد سام بن نوح کے ۵ بیٹوں میں سے ۲ بیٹوں ارفخشد اور لود سے عرب آباد ہوا (علاقہ دجلہ و فرات کی وادی اور ایران کا مغربی جنوبی علاقہ آباد ہوا تھا) ارفخشد کے سلح اور سلح سے عیبر پیدا ہوئے۔ عیبر کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک یقطان (قحطان)۔ یقطان (قحطان) سے حضر موت وغیرہ ہوئے۔ اسی عیبر کے خاندان سے ابراہیمؑ بھی تھے اور سام بن نوح کو (پیدائش ۱۰: ۲۱) بنی عیبر کا باپ (the father of all the children of Eber.) کہا گیا ہے۔

آج عام طور سے 'یہود' سے مراد 'اسرائیل' اور 'اسرائیل' سے مراد 'یہود' 'یہودی' لیا جا رہا ہے! بات صاف نہیں ہوتی۔

محمد احمد باشمیل نے رسول کریمؐ کی جنگوں کے متعلق ایک کتاب تالیف کی ہے اس میں 'غزوہ بنی قریظہ' کے تحت 'یہود کا نسب نامہ' اس طرح بیان فرمایا ہے:

• اسرائیلی یہودیوں کا نسب یعقوبؑ کی طرف جاتا ہے جن کا لقب 'اسرائیل' تھا اور کلمۂ 'یہود' کا اشتقاق قولِ موسیٰؑ میں ملتا ہے۔ 'اِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ' یعنی رَجَعْنَا وَتُبْنَا'

کل یہودی اسرائیلی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہودیوں میں عرب و روم وغیرہ کے بہت سے دوسرے اجناس جو بنی اسرائیل میں سے نہ تھے داخل ہو گئے تھے جیسے بہت سے اسرائیلیوں کا دین یہودیت کے بجائے اسلام و مسیحیت ہو گیا تھا۔ اس لئے سب یہودی اسرائیلی نہیں ہیں۔ اور نہ سب اسرائیلی یہودی ہیں۔

آج دنیا نے حضرت موسیٰؑ کی طرف 'یہودیت' کو اور حضرت عیسیٰؑ کی طرف 'مسیحیت' کو منسوب کر رکھا ہے۔ یہودیت اور عیسائیت دونوں بعد کی پیداوار ہیں۔ 'یہودیت' اپنے اس نام و راپنی مذہبی خصوصیات اور رسوم و قواعد کے ساتھ تیسری چوتھی صدی قبل مسیح میں پیدا ہوئی۔ اور 'عیسائیت' جن عقائد اور مخصوص مذہبی تصورات کے مجموعے کا نام ہے وہ تو حضرت مسیحؑ کے بھی ایک مدت بعد وجود میں آئے ہیں۔ ظاہر ہے 'یہودیت' اور 'نصرانیت' دونوں اس راہ راست سے منحرف ہوگئی ہیں جس پر حضرت ابراہیمؑ چلتے تھے۔ کیونکہ ان دونوں میں شرک کی آمیزش ہوگئی ہے۔ بنی اسرائیل میں جب پستی و تنزلی کا دور آیا تو پہلے 'یہودیت' پیدا ہوئی پھر 'عیسائیت' نے جنم لیا۔ (تفہیم اول)

'خدا کا گھر'۔ 'قربان گاہ' (مذبح) اور 'طواف'

سیرت النبیؐ (حصہ پنجم) صہ ۲۲۳ تا ۲۲۷ میں مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کا دستور تھا کہ جہاں کہیں ان کو روحانیت کا کوئی جلوہ نظر آتا وہیں خدا کے نام سے ایک پتھر کھڑا کر کے خدا کا گھر اور قربان گاہ بنا لیتے تھے۔ چنانچہ توراۃ (پیدائش) میں ان کی ۳ قربان گاہوں یا 'خدا کا گھر' بنانے کے واقعات مذکور ہیں۔ مثلاً "اور ابراہیم اس ملک میں سے گذرتا ہوا مقام سکم میں مورہ کے بلوط تک پہونچا اس وقت ملک میں کنعانی رہتے تھے۔ تب خداوند نے ابرام کو دکھائی دے کر کہا کہ یہی ملک میں تیری نسل کو دوں گا۔ اور اس نے وہاں خداوند کے لئے جو اسے دکھائی دیا تھا ایک قربان گاہ بنائی۔" اور وہاں سے کوچ کر کے اس پہاڑ کی طرف گیا جو بیت ایل کے مشرق میں ہے اور اپنا ڈیرہ ایسے لگایا کہ بیت ایل مغرب میں اور عی مشرق میں پڑا۔ اور وہاں اس نے خداوند کے لئے ایک قربان گاہ بنائی اور خدا سے دعا کی۔" (پیدائش ۱۲: ۵ - ۷)

"اور ابرام نے اپنا ڈیرا اٹھایا اور ممرے کے بلوطوں میں جو حبرون میں ہیں جا کر رہنے لگا اور وہاں خداوند کے لئے ایک قربان گاہ بنائی"۔ (پیدائش ۱۳: ۱۸)

اسی قسم کی قربان گاہیں اور خدا کے گھر حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ اور حضرت موسیٰؑ نے بھی بنائے۔ اور آخر میں حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ نے بیت المقدس کی تعمیر کی۔ جو بنی اسرائیل کا کعبہ و قبلہ قرار پایا۔

حضرت اسحاقؑ کے لئے آیا ہے کہ جہاں ان پر وحی اور وعدہ کی بشارت نازل ہوئی۔ "اور اس نے وہاں مذبح بنایا اور خداوند کا نام لیا۔ اور وہاں اپنا خیمہ کھڑا کیا۔" (پیدائش ۲۶:۲۵)

حضرت یعقوبؑ کو جہاں مقدس رویا ہوئی ۔"اور یعقوب صبح سویرے اٹھا۔ اور اس پتھر کو جسے اس نے اپنا تکیہ کیا تھا، کھڑا کیا اور اس کے سر پر تیل ڈالا اور اس مقام کا نام 'بیت ایل' رکھا۔ اور یہ پتھر جو میں نے ستون کھڑا کیا خدا کا گھر ہوگا۔ اور سب میں سے جو تو مجھے دے گا۔ دسواں حصہ (عشر) تجھے (خدا کو) دونگا" (پیدائش ۲۸: ۱۸-۲۲)

" اور اس نے وہاں مذبح بنایا اور اس مقام کا نام 'بیت ایل' رکھا" (پیدائش ۳۵ : ۱۵)

حضرت موسیٰؑ نے خدا کے حکم کے بموجب ۔"اور پہاڑ کے تلے ایک قربان گاہ اور بنی اسرائیل کے ۱۲ فرقوں کے لئے ۱۲ استون بنائے۔ اور سلامتی کے ذبیح بیلوں سے خداوند کے لئے ذبح کئے" (خروج ۲۴ :۴-۶)

اوپر کے اقتباسات میں اس قسم کی تعمیر یا مکان کا ایک نام 'مذبح' یا قربان گاہ بتایا گیا ہے، اور دوسرا 'بیت ایل' (یعنی بیت اللہ) اور 'خدا کا گھر' ۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضرت ابراہیمؑ اور ان کی نسل میں اس قسم کی قربان گاہ اور بیت اللہ بنانے کا دستور تھا۔ اسی قسم کا وہ گھر ہے جو مکہ میں کعبہ، مسجد حرام کے نام سے آج تک قائم ہے۔ اور وہی دنیا میں خدا کا پہلا گھر ہے!

سیرت النبیؐ حصہ پنجم صد۲۵۳ پر 'طواف' کے متعلق درج ہے: "قدیم رسم یہ تھی کہ جس کو نذر یا قربانی کرتے تھے اس کو قربان گاہ کے چاروں طرف پھراتے تھے۔ یا نثار کرتے تھے۔ حج میں یہی 'طواف' کہلاتا ہے"۔

صد۲۶۶ پر درج ہے کہ "یہ اس رسم کو ادا کرنا ہے جو حضرت ابراہیمؑ کے عہد میں نذر یا

قربانی کو قربان گاہ کے چاروں طرف پھرا کر ادا کی جاتی تھی۔ چونکہ حاجی اپنے آپ کو قربان گاہ پر چڑھاتا ہے۔۔۔ اس لئے وہ اس کے چاروں طرف پھرتا ہے۔ اور اس گردش کی حالت میں وہ اپنی مغفرت کی دعائیں مانگتا ہے۔ "طواف" حقیقت میں ایک قسم کی ابراہیمی نماز ہے جو اس پرانے عہد کی یادگار ہے۔ اس لئے آنحضرتؐ نے فرمایا کہ "خانۂ کعبہ کا طواف بھی گویا نماز ہے"۔

سوچنے کا دوسرا انداز

ہم اس طرح کیوں سوچیں کہ بنی اسرائیل فلسطین میں کئی بار خفیہ اور چپکے سے داخل ہو گئے اور اصل باشندوں کو قتل کر کے ان کی زمین پر قبضہ کر لیا قدیم باشندے دوسرے تھے ملکی و غیر ملکی اور قومیت کی بیماری میں ہم کیوں مبتلا ہوں؟ اقتدار اور ملک گیری کی ہوس، غلط سیاسی اغراض اور خواہ مخواہ کی رقابت و ہٹ دھرمی، طاقتور ممالک کی غلط سرپرستی نے تو شروع ہی سے قتل و غارتگری ساری دنیا میں پھیلا رکھی ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں! آج بھی "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" والا قانون تمدن کی دنیا میں بھی رائج ہے! بغاوتیں، باہمی جنگیں، جلاوطنی، امتناع داخلہ، قلعوں کو اڑا دینا، آثار کو مسمار کر دینا، قابل احترام شعائر کے ساتھ ناروا سلوک آج بھی جاری ہے!

اور ایسا بھی تو ہوا کہ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کو رعائتیں دیں؟ سولہویں صدی عیسوی میں سلطان سلیم عثمانی نے خود سے دیوار گریہ کے کوڑا کرکٹ کو صاف کروا کے یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت دے دی؟

مسئلہ کی نزاکت پر متوجہ ہو کر سوچئے کہ انسان کی اخلاقی اصلاح کے لئے تو اللہ تعالیٰ نے نبیوں کا سلسلہ شروع کیا تھا اور ماشاء اللہ ختم نبوت تک اس کام کو بھی مکمل کر دیا۔ احکام الٰہی کے مجموعہ (قرآن کریم) کے ساتھ ساتھ اسوۂ حسنہ بھی رہتی دنیا تک کے لئے محفوظ و موجود ہے۔ اللہ کا یہ انتظام سارے انسانوں کی بہبودی کے لئے ہوا۔ اللہ کے نزدیک

سارے انسانوں کے لئے ایک ہی ضابطۂ حیات قابل قبول رہا ہے اور وہ ہے "اسلام"۔ دنیا میں جتنے انبیاء مبعوث ہوئے وہ "اسلام" ہی کی دعوت دیتے رہے خواہ وہ نوحؑ رہے ہوں یا ابراہیمؑ، یعقوبؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، اسمٰعیلؑ یا محمدؐ؟ یہ اسکیم اللہ کی تھی۔ اس مسئلہ کے حل کے لئے ہمیں معتبر اور مستند ذرائع سے جو رہنمائی ملتی ہو اس پر عمل کرکے نتیجہ دیکھنا چاہئے۔

يَاَهْلَ الْكِتٰبِ لِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰىةُ وَالْاِنْجِيْلُ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِهٖ ؕ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ۝ هٰٓاَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ حَاجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ ؕ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ مَا كَانَ اِبْرٰهِيْمُ يَهُوْدِيًّا وَّلَا نَصْرَانِيًّا وَّلٰكِنْ كَانَ حَنِيْفًا مُّسْلِمًا ؕ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ۝ اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهٰذَا النَّبِىُّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ؕ وَاللّٰهُ وَلِىُّ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ (آل عمران۔ ۶۵-۶۸)

(اے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں ہم سے کیوں جھگڑا کرتے ہو؟ توراۃ و انجیل تو ابراہیم کے بعد ہی نازل ہوئی ہیں۔ پھر کیا تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے؟ اب ان معاملات میں کیوں بحث کرنے چلے ہو جن کا تمہارے پاس کچھ بھی علم نہیں۔ اللہ جانتا ہے تم نہیں جانتے۔ ابراہیم نہ یہودی تھا نہ عیسائی، بلکہ وہ تو ایک مسلم یکسو تھا، اور وہ ہرگز مشرکوں میں سے نہ تھا۔ ابراہیم سے نسبت رکھنے کا سب سے زیادہ حق اگر کسی کو پہنچتا ہے تو ان لوگوں کو پہنچتا ہے جنھوں نے اس کی پیروی کی اور اب یہ نبی اور اس کے ماننے والے اس نسبت کے زیادہ حقدار ہیں۔ اللہ صرف انہی کا حامی و مددگار ہے جو ایمان رکھتے ہوں۔)

سورۃ الانعام میں اللہ نے رسول کریمؐ کو ہدایت کی ہے کہ "اے محمدؐ کہو میرے رب

نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھادیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، "ابراہیم کا طریقہ"۔" حدیث بھی ہے کہ "کوئی بچہ ایسا نہیں جو فطرت کے سوا کسی اور چیز پر پیدا ہوتا ہو۔ پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں"۔ (بخاری و مسلم) دوسری حدیث اور ہے کہ "میرا رب فرماتا ہے کہ میں نے اپنے تمام بندوں کو حنیف (صحیح الفطرت) پیدا کیا تھا۔ پھر شیاطین نے آکر ان کو ان کے دین (ان کے فطری دین) سے گمراہ کر دیا۔

حضرت ابراہیمؑ کا اصلی کام دنیا کو اللہ کی اطاعت کی طرف بلانا اور نظام زندگی کو اللہ کی ہدایت کے مطابق درست کرنا تھا۔ ان کے بعد امامت کا منصب پہلے ان کی نسل کی بنی اسرائیل شاخ کو ملا۔ "یٰقَوْمِ ادْخُلُوا الْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِیْ کَتَبَ اللّٰهُ لَکُمْ" (المائدہ) (اے برادرانِ قوم! اس مقدس سرزمین میں داخل ہو جاؤ جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ دی ہے) اس سے مراد فلسطین کی سرزمین ہے جو حضرت ابراہیمؑ حضرت اسحٰقؑ اور حضرت یعقوبؑ کا مسکن رہ چکی تھی۔ بنی اسرائیل جب مصر سے نکل آئے تو اسی سرزمین کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے نامزد فرمایا۔ بیت المقدس (ہیکل) حضرت سلیمانؑ کے ہاتھوں تعمیر ہوا۔ انھیں کے زمانہ میں قبلہ قرار پایا۔ اور جب تک یہ شاخ امامت کے منصب پر قائم رہی، بیت المقدس ہی دعوت الی اللہ کا مرکز اور خدا پرستوں کا قبلہ رہا۔ لیکن ان کے اعمال کی پاداش میں ان کے خاندان سے نبوت کی لائن بدل دی گئی۔ اسی یروشلم کے سامنے شمال مشرقی پہاڑ زیتون پر چڑھ کر رات بھر عیسیٰؑ نے آہ وزاری کا ریکارڈ توڑ دیا اور بد دعا کی۔ اللہ نے اپنا فیصلہ سنا دیا۔ (سورہ البقرہ میں تفصیلات ہیں)

تم ہماری اس نعمت کی انتہائی ناقدری کر چکے جو ہم نے تمہیں دی تھی۔ اس امامت کے مستحق صرف وہ لوگ ہیں جو ابراہیم کے طریقے پر خود چلیں اور دنیا کو اس طریقے پر چلانے کی خدمت انجام دیں۔ چونکہ تم اس طریقے سے ہٹ گئے ہو اور اس خدمت کی اہلیت پوری طرح کھو چکے۔ لہٰذا تمہیں امامت کے منصب سے معزول کیا جاتا ہے۔ اب ہم نے ابراہیمؑ

کی دوسری شاخ بنی اسمٰعیل میں وہ رسول پیدا کیا ہے جس کے لئے ابراہیم اور اسمٰعیل نے دعا کی تھی۔ اس کا طریقہ وہی ہے جو ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ، اسحاقؑ، یعقوب اور دوسرے تمام انبیاء کا تھا۔ لہٰذا اب امامت کے مستحق صرف وہ لوگ ہیں جو اس رسول کی پیروی کریں۔

تحویلِ قبلہ اور نبی القبلتین

تبدیلِ امامت کا اعلان ہونے کے ساتھ ہی قدرتی طور پر تحویلِ قبلہ کا اعلان ہونا بھی ضروری تھا۔ جب تک بنی اسرائیل کی امامت کا دور تھا بیت المقدس مرکزِ دعوت رہا اور وہی قبلۂ اہلِ حق رہا۔ خود نبی کریمؐ اور آپؐ کے پیرو بھی اس وقت تک بیت المقدس ہی کو قبلہ بنائے رہے۔ مگر جب بنی اسرائیل اس منصب سے باضابطہ معزول کردیئے گئے تو بیت المقدس کی مرکزیت آپ سے آپ ختم ہوگئی۔ لہٰذا اعلان کیا گیا کہ اب وہ مقام دینِ الٰہی کا مرکز ہے جہاں سے اس رسول کی دعوت کا ظہور ہوا ہے۔ اور چونکہ ابتداء میں ابراہیمؑ کی دعوت کا مرکز بھی یہی مقام تھا اس لئے اہلِ کتاب اور مشرکین کسی کے لئے بھی یہ تسلیم کرنے کے سوا چارہ نہیں ہے کہ قبلہ ہونے کا زیادہ حق کعبے ہی کو پہونچتا ہے۔

سیرۃ النبیؐ حصہ سوم (ص۵۴، ۵۵) کا انداز ملاحظہ ہو: "حضرت ابراہیمؑ کے گھرانے کو اللہ تعالیٰ نے دنیا کی سعادتوں اور برکتوں کا کلید بردار بنایا تھا" اور ان کو ارضِ مقدس کی تولیت کا منصب عطا کیا تھا جس کے حدود خدا نے خواب میں حضرت ابراہیمؑ کو دکھائے تھے۔ لیکن اسی کے ساتھ توراۃ میں بار بار اعلان کرکے یہ بھی ان کو سنا دیا گیا تھا کہ اگر انھوں نے خدا کے احکام کی اطاعت اور پیغمبروں کی تصدیق نہ کی تو یہ منصب ان سے چھین لیا جائے گا۔

"حضرت ابراہیمؑ کو اسمٰعیلؑ و اسحاقؑ دو بیٹے عطا ہوئے۔ اور ارضِ مقدس کو ان دونوں بیٹوں کے درمیان تقسیم کر دیا گیا تھا۔ یعنی شام کا ملک حضرت اسحاقؑ کو اور عرب کا ملک حضرت اسمٰعیلؑ کو۔ شام میں بیت المقدس اور عرب میں کعبہ واقع تھا۔ حضرت اسحاقؑ کے فرزندوں

(بنی اسرائیل) کو بیت المقدس کی تولیت عطا ہوئی تھی اور بنو اسمٰعیل کو کعبہ کا متولی بنایا گیا تھا۔

"حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں جس قدر پیغمبر پیدا ہوئے ان میں سے بنو اسرائیل کا قبلہ بیت المقدس تھا اور اسمٰعیلؑ کا کعبہ تھا۔ گویا آنحضرتؐ سے پہلے جس قدر انبیاءؑ عرب یا شام میں مبعوث ہوئے وہ ان دونوں قبلوں میں سے صرف ایک کے متولی تھے مگر آنحضرتؐ کو پھر دونوں قبلوں کی تولیت تفویض ہوئی اور 'ذی القبلتین' کا منصب عطا ہوا یہی نکتہ تھا جس کے سبب سے آنحضرتؐ کو کعبہ اور بیت المقدس دونوں طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور اسی لئے معراج میں آپؐ کو مسجد حرام (کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) تک لیجایا گیا اور مسجدِ اقصیٰ میں تمام انبیاءؑ کی صف میں آپؐ کو امامت پر مامور کیا گیا۔ تاکہ آج اس مقدس دربار میں اس کا اعلان عام ہو جائے کہ دونوں قبلوں کی تولیت سرکارِ محمدیؐ کو عطا ہوتی ہے اور وہ 'ذی القبلتین' نامزد ہوتے ہیں۔"

رحمۃ للعالمین جلد اول کا انداز بھی ملاحظہ ہو: جب تک نبیؐ مکہ میں رہے اس وقت تک بیت المقدس مسلمانوں کا قبلہ رہا کیونکہ مشرکین مکہ بیت المقدس کے احترام کے قائل نہ تھے اور کعبہ کو تو انھوں نے خود ہی اپنا بڑا معبد بنا رکھا تھا اس لئے شرک چھوڑ دینے اور اسلام قبول کرنے کی بین علامت مکہ میں یہی رہی کہ مسلمان ہونے والا بیت المقدس کی طرف منھ کر کے نماز پڑھے۔ جب نبیؐ مدینہ پہنچے وہاں زیادہ تر یہودی یا عیسائی ہی آباد تھے۔ وہ مکہ کی المسجد الحرام کی عظمت کے قائل نہ تھے۔ اور بیت المقدس کو تو وہ 'بیت ایل'، یا 'ہیکل'، تسلیم کرتے ہی تھے۔ اس لئے مدینہ میں اسلام قبول کرنے اور آبائی مذہب چھوڑ دینے کی علامت یہ ٹھہرائی گئی کہ مکہ کی مسجدِ حرام کی طرف منھ کر کے نماز پڑھی جائے۔ چنانچہ ہجرت کے دوسرے سال (۱۷ ماہ بعد) خدا نے تحویلِ قبلہ کے بارے میں حکم نازل فرمایا۔ حکم الٰہی کے مطابق یہی مسجد ہمیشہ کے لئے مسلمانوں کا قبلہ قرار دی گئی۔ چونکہ اسے تقدیمِ زمانی اور عظمتِ تاریخی حاصل ہے اس لئے اس کو قبلہ بنایا جانا مناسب ہے۔

سیرت النبیؐ جلد پنجم ص۲۶۷ پر درج ہے کہ "حجر اسود کعبہ کے اس گوشہ کی دیوار میں لگا ہے جس کی طرف رخ کرکے کھڑے ہوں تو بیت المقدس سامنے پڑے گا۔ اور اسی لئے حجر اسود کے مقابل گوشہ کا نام رُکن شامی ہے۔ اس گوشہ کی تخصیص سے بیت المقدس کی سمت کا اشارہ مضمر ہے"۔ (دیکھئے نقشہ قبلہ نما)

متذکرہ بالا باتوں سے یہی رہنمائی ملتی ہے کہ آج دنیا کے سارے مسلمان اور مسلم ممالک اپنا احتسابی جائزہ لیں۔ خدا کے احکام کی پوری اطاعت کریں۔ اسوۂ حسنہ کی صحیح پیروی کریں، توبہ و استغفار و انابت کے ذریعہ اپنی پوری اصلاح کرکے اپنے اندر تولیت سنبھالنے کی پوری اہلیت پیدا کرلیں۔ انشاء اللہ پھر وہ دن دور نہیں کہ انھیں اللہ کی نصرت نہ ملے ایک اہم کام ہے دوسری طرف انھیں ایثار و قربانی کے ساتھ اپنے موجودہ انتشار اور سارے اختلافات کو دور کرکے فوری طور پر متحد ہو جانا چاہیے پھر انھیں چاہیے کہ جوڑ کر اپنی مشترک اسکیم بنائیں حتیٰ الوسع اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی تدبیر کریں اور اللہ ہی پر پورا توکل کریں تب ہی صحیح نتائج کے حصول کی توقع کی جاسکتی ہے۔

(ختم شد)

معلومات متعلقہ فارم ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ

۱۔ مقام اشاعت : علی گڑھ

۲۔ وقفہ اشاعت : سہ ماہی

۳۔ نام پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

قومیت : ہندوستانی

پتہ : پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۴۔ نام اور پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

دستخط : سید جلال الدین عمری

۳۱ر دسمبر ۸۲ء

بحث ونظر

اسلام اور جاہلیت کی کشمکش[1]

—— مولانا صدر الدین اصلاحی

انسان کا امتیازی وصف

نوعِ انسانی کا وہ امتیازی جوہر، جو اسے قدرت کی ایک شاہ کار مخلوق بناتا ہے دوسری تمام مخلوقات سے ممتاز کرتا ہے، اس کی عقل ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جو اسے اپنے اعمال و حرکات کے سلسلے میں جواب دہ اور مستحق جزا و سزا ٹھہراتی ہے۔ اگر کسی کے اوپر کوئی چٹان لڑھک کر گر پڑے اور اسے زخمی کر دے یا جان سے مار دے تو کوئی بھی اس چٹان کو مجرم نہیں قرار دیتا۔ کیونکہ وہ عقل اور شعور سے عاری ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مویشی کسی کی کھیتی چر ڈالے اور اس کو روند کر رکھ دے تو اسے مجرم ٹھہرا کر اس پر کوئی فردِ جرم عائد نہیں کی جاتی۔ کیونکہ گو وہ شعور اور احساس رکھتا ہے مگر عقل و خرد نہیں رکھتا۔ لیکن ضرر رسانی کی ایسی ہی کوئی حرکت جب کسی آدمی سے سرزد ہوتی ہے تو قانون اور مذہب، سماج اور حکومت سب اسے اپنے اس فعل کا ذمہ دار اور جواب دہ سمجھتے اور لائقِ تعزیر قرار دیتے ہیں۔ صرف اس بنا پر کہ وہ شعور بھی رکھتا ہے اور عقل بھی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان کے ایک ذمہ دار، مسئول اور مستحقِ جزا یا لائقِ سزا ہستی ہونے کی تمام تر وجہ اس کی عقل و فہم ہے۔

عقل کی نامرادیاں لیکن انسان کے ایک صاحبِ فہم و عقل ہستی ہونے کے معنی ہرگز

---

[1] زیرِ ترتیب کتاب "معرکۂ اسلام و جاہلیت" کا پہلا باب

یہ نہیں ہیں کہ اس کا ہر کام لازماً عاقلانہ ہی ہوا کرتا ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے عقل و خرد کی ترازو میں ٹھیک ٹھیک تول کر ہی کرتا ہے۔ ایک طالب علم اپنا بیشتر وقت تفریحوں میں گزارتا رہتا ہے جبکہ دوسرا اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی میں لگا رہتا ہے۔ انسان ہونے کے باعث صاحب عقل ہستی دونوں ہی ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی شخص دونوں کو یکساں طور پر اپنی عقل کا صحیح استعمال کرنے والا نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح کے متضاد کرداروں کی مثالیں واقعات کی دنیا میں ہر طرف موجود دیکھی جا سکتی ہیں، جو اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ انسان اپنی اس امتیازی قوت کے صحیح استعمال میں جہاں کامیاب رہتا ہے وہاں ناکام بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اور شواہد بتلاتے ہیں کہ اس کی ناکامیوں کی فہرست کامیابیوں کے مقابلے میں کم طویل نہیں ہے۔ پھر بات اتنی ہی نہیں ہے کہ وہ اپنی عقل کے صحیح استعمال میں ناکام ہوتا رہتا ہے، بلکہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات وہ اس کا استعمال ہی نہیں کرتا، حتیٰ کہ اس کی سنی ان سنی ایک کر دیتا ہے۔ کتنے ہی شرابی، جواری، رہزن اور فحش کار آپ ایسے ہر جگہ پا اور دیکھ سکتے ہیں جو دل میں اپنے فعل کو خود بھی نادرست ہی سمجھتے ہوں گے، مگر پھر بھی کسی نہ کسی وجہ سے وہ اس کا ارتکاب کیے جا رہے ہوں گے۔ اس سے جو حقیقت روشنی میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنی عقل قوت کا استعمال ہمیشہ نہیں کیا کرتا، اور جب کرتا بھی ہے تو ضروری نہیں ہوتا کہ وہ صحیح بھی ہو، اور اگر وہ صحیح ہو بھی تو لازمی نہیں ہے کہ وہ اس کے کہے پر عمل بھی کرے۔

جب معمولی معمولی کاموں کے سلسلے میں عقلِ انسانی کے استعمال اور اس کی شنوائی کا یہ حال ہے تو خدا اور مذہب جیسے اہم اور اعلیٰ مسئلے کے بارے میں کیا کچھ نہ ہوتا ہوگا؟ دو پیسے کی امانت میں خیانت سے باز نہ رہنے والوں سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ایک لاکھ کی امانت میں سچے امین ثابت ہوں گے، بڑی سادہ لوحی کی بات ہوگی۔ جو انسان اپنے مرغوب دنیوی مفادات کے بارے میں بھی صحیح فیصلوں تک پہنچنے میں ناکام ہو جایا کرتا ہے، حتیٰ کہ صحیح فیصلے موجود جانے کے بعد بھی کسی وجہ سے ان کے مطابق عمل درآمد کرنے کی توفیق نہیں پاتا وہ اپنی عقل و فہم سے خدا اور اس کے دین کے معاملے میں دس فیصد بھی اگر صحیح فیصلے حاصل کر سکے اور پھر ان دس میں

دو ایک کو بھی عملاً تسلیم کرلے سکے تو بہت بڑی بات ہوگی۔ یہ جو آپ دیکھتے ہیں کہ تاریخ کا کوئی باب بھی مذہبی اختلافوں اور تصادموں کے تذکرے سے خالی نہیں ہے تو یہ دراصل عقل و دانش کو کبھی غلط استعمال کرنے، کبھی استعمال ہی نہ کرنے اور کبھی اس کے کہے کو جان بوجھ کر ٹھکرا دینے کا ہی نتیجہ ہے۔

عقل اور فطرت کے حجابات

یہ بہار جیسی غلطی انسان سے کیوں سرزد ہوتی رہتی ہے؟ اپنی سب سے قیمتی متاع، عقل اور فطرتِ سلیم کے ساتھ اس نے اس ظلم کو کیسے روا رکھا؟ یہ ایک بڑا اہم سوال ہے جو اس موقع پر لازماً ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس کا جواب معلوم کرلیا جائے۔

یوں تو اس غلطی اور اس ظلم کے اسباب و عوامل متعدد ہیں، اور بہت سی چیزیں ہیں جو دین و مذہب کے سلسلے میں آدمی کی عقل پر اور اس کی خیر پسند فطرت پر پردے ڈال دیا کرتی ہیں۔ لیکن ان میں سے تین ہی عوامل ایسے ہیں جن کا رول اس معاملے میں بنیادی ہوا کرتا ہے۔

۱۔ پہلا بنیادی اور نمایاں سبب تو آدمی کی جبلی ضرورتیں اور طبعی خواہشیں ہیں۔ یہ خواہشیں بڑی طاقت ور اور منہ زور واقع ہوئی ہیں۔ اگر انسان انھیں قابو میں نہ رکھ سکے، اور بالعموم ایسا ہی ہوتا بھی ہے، اور انھیں آزاد چھوڑ دے تو وہ بالکل بے لگام ہو رہتی ہیں، یہاں تک کہ اس کے اندر کسی ایسے عمل اور اقدام کی ہمت، بلکہ اس کا ارادہ تک باقی نہیں رہنے دیتیں جو انھیں گوارا نہ ہو۔ اور جب آدمی کسی اچھے کام کے کرنے کا ارادہ بھی کر سکنے کے قابل نہ رہ گیا ہو تو چاہے اس کی عقل کا کہنا کچھ بھی ہو اس پر وہ کان بھی نہیں دھر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ اپنی عقل سے کام لینے میں ناکام رہتا ہے۔ شراب کا رسیا خوب جانتا ہے کہ یہ ام الخبائث اس کی صحت، اس کی دولت، اس کا ذہنی اعتدال اور اس کی اخلاقی پاکیزگی، سب کو چاٹے لے رہی ہے، مگر ان ساری تباہ کاریوں کو آنکھوں دیکھتے ہوئے بھی وہ دل کے ہاتھوں مجبور بنا رہتا ہے اور عقل غریب

کی ایک سن کر نہیں دیتا۔ یہ امر واقعی اس حقیقت کی زندہ مثال ہے۔

۲۔ دوسرا بڑا سبب قومی تعصب، باپ دادا کی اندھی تقلید، موروثی افکار و عقائد اور رسوم و رواج سے گہری وابستگی ہے۔ آدمی معقول سے معقول بات کو بھی محض اس بنا پر حقارت سے ٹھکرا دیا کرتا ہے کہ وہ 'باہر' سے آئی ہوئی ہے اور اس کے اپنے قدیم ماضی کی مخالف ہے۔ گویا اس کے سوچنے کا انداز یہ ہوتا ہے کہ جو چیز اس کے اپنے ہاں کی ہو وہی صحیح اور قابلِ التفات ہے، اور اس کی قومی عزت و عظمت کا تقاضا ہے کہ اسے ہر حال میں دانتوں سے پکڑے رہے۔ یہ بڑی بے غیرتی کی بات ہو گی کہ وہ اس کے غلط اور قابلِ ترک ہونے کا تصور بھی دل میں لائے۔

۳۔ تیسرا عام اور وسیع و عالمگیر سبب فکر و نظر کی خامی ہے۔ ایسے لوگ کثرت سے ہر طرف موجود دیکھے جا سکتے ہیں جو دین کے سب سے اہم اور سب سے نازک مسئلے پر غور و فکر کرتے بھی ہیں تو غور و فکر کا حق ادا نہیں کرتے۔ ان کے سوچنے کا ڈھنگ سطحی اور بے تکا ہوتا ہے اور ان کے استدلال میں پھسپھسا پن اور بھینگا پن کام کر رہا ہوتا ہے۔ چند قدم چلے نہیں کہ غلط رخ پر مڑ جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ خدا کو بھی مانتے ہوں گے اور آخرت کے محاسبے کو بھی تسلیم کرتے ہوں گے۔ مگر اس 'ماننے اور تسلیم کرنے' کی تفصیل میں جانے کے بعد ان کا یہ ماننا نہ ماننے کے برابر ہو کر رہ جاتا ہو گا۔ تکوینی حیثیت سے تو وہ ساری عظمتوں کا مالک اللہ رب العالمین ہی کو سمجھتے ہوں گے، اسی کو ساری کائنات کا خالق اور پروردگار، آقا و حکمراں مانتے ہوں گے۔ مگر اس کی تشریعی حیثیت کا سوال سامنے آتے ہی اسے عرش سے اتار کر فرش پر لا بٹھاتے ہوں گے، اور اسے کبھی دنیا کے حکمرانوں پر قیاس کر کے 'شرک' کی گندگی میں جا گرتے دکھائی دیں گے، اور کبھی اس کی ذات واجب الوجود کو فانی مخلوقات پر قیاس کر کے 'تشبیہ' کی گمراہی میں جا پڑتے نظر آئیں گے، حالانکہ ان میں سے ہر قیاس بداہتہً قیاس مع الفارق ہوتا ہے۔

یہی حال ان کے نام نہاد ایمان بالآخرت کا بھی ہو گا۔ قیامت، آخرت اور محاسبۂ اعمال

کو تسلیم کرنے کا انھیں دعویٰ بھی ہوگا، مگر ساتھ ہی کچھ ہستیوں کی شفاعت کے بل پر بہر حال پروانۂ مغفرت حاصل کر لینے کا من مانا عقیدہ بھی رکھتے ہوں گے، جس کے بعد آخرت اور اس کے محاسبے پر ایمان رکھنے کے کوئی معنی ہی نہیں باقی رہ سکتے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے لفظوں میں پہلے سبب کا نام "حجابِ طبع" یا "حجابِ نفس"، دوسرے کا "حجابِ رسم" اور تیسرے کا "حجابِ سُوءِ معرفت" ہے[1]۔

عقلِ انسانی کے ان حجابات میں سے کسی کی بھی کارستانیوں کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ بنی آدم کی بہت بڑی اکثریت انہی حجابات کی تاریکیوں میں گم، اور ان کی پیدا کی ہوئی محرومیوں کا شکار بنتی چلی آرہی ہے۔ غیر دینی معاملات سے تو انھیں کوئی خاص غرض نہیں ہوتی، مگر خدا اور مذہب کے معاملے میں وہ آدمی کے دل و دماغ پر کالی گھٹا بن کر چھا جایا کرتے ہیں، اور پھر ایسا بہت کم ہو پاتا ہے کہ وہ چھٹ جایا کریں الا من یشاء اللہ۔

مذاہب کی تقسیم

یوں تو دنیا میں بے شمار مذاہب پائے جاتے ہیں، مگر دیانت اور صداقت کی کسوٹی پر اگر کس کر دیکھا جائے تو وہ دو ہی قسموں میں منقسم نظر آئیں گے: صحیح اور برحق مذہب، اور غلط و ناحق مذہب۔ صحیح اور برحق مذہب تو ایک ہی ہے، اور ایک ہی ہو سکتا ہے، جب کہ غلط اور حق سے ہٹے ہوئے مذہب متعدد ہیں اور یہ اس لئے کہ ان میں سے جو مذہب عقل و دانش کے صحیح فیصلہ کے مطابق ہوگا اسی کو برحق کہا جا سکے گا، اور یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ عقل و دانش کا صحیح فیصلہ ایک ہی ہو سکتا ہے جب کہ اس کے غلط استعمال کے کئے ہوئے فیصلے بہت سے ہو سکتے ہیں۔

یہی ایک صحیح و برحق مذہب ہے جسے "اسلام" کہتے ہیں۔ اس کے سوا جو کچھ ہے،

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، جلد اول صـ۵۶

جتنے مذاہب اور نظام ہائے فکر و عمل ہیں ان سب کی تعبیر کے لئے ایک جامع لفظ 'جاہلیت' ہے۔ جاہلیت کا لفظ سن کر کان نہ کھڑے کرنے چاہئیں، نہ برا ماننا چاہیئے۔ یہ اسی ایک سچے مذہب' اسلام کی ایک اصطلاح ہے، اور اس سے مراد مذہبی یا اخلاقی نوعیت کی ہر وہ چیز اور طور طریقہ ہے جس کا سرچشمہ اللہ کا دین، یعنی اسلام نہ ہو۔ ایسی ہر چیز کو جاہلیت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد، کم از کم اسلام کی نگاہ میں، اللہ تعالیٰ کی کسی ایسی ہدایت اور وحی پر نہ ہوگی جو بے آمیز اور عند اللہ پسندیدہ ہو۔ بلکہ براہ راست یا بالواسطہ، اس کے ماننے والوں کے اپنے جذبات اور اپنی ذاتی پسند پر ہوگی، اور عربی زبان و ادب کی رو سے اسی اتباع جذبات کا نام جاہلیت ہے۔[1]

جاہلیت کی دین بیزاری اور دنیا نوازی

جاہلیت کے اندر نشو و نما اور ارتقاء کی زبردست صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ مسلسل ترقی کرتی اور انسانی ذہن میں مضبوطی سے جمتی چلی جاتی ہے۔ اور جوں جوں اس کے اندر وسعت اور گہرائی آتی جاتی ہے، عقلِ صحیح اور فطرتِ سلیم سے اس کی دوری بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک وقت چل کر وہ آدمی کے ذہن سے اس تصور کو بھی نکال باہر کرتی ہے کہ وہ 'انسان' ہے، اور یہ باور کرا دیتی ہے کہ وہ بس اونچے درجے کا ایک حیوان ہے۔ اور یہ خیال ایسا خیال ہوتا ہے جس کے بطن سے مادیت، عشقِ دنیا، خود غرضی، لذت پرستی، ظلم، سرکشی، استکبار اور فساد فی الارض جیسی برائیوں کے سوا اور کچھ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ انانیت کی حد یہ ہوتی ہے کہ یہ انسان نما مخلوق مَنْ اَشَدُّ مِنَّا قُوَّۃً کا نعرہ بلند کرنے سے بھی باز نہیں رہتی۔ اور اگر اس جذبۂ انانیت

---

[1] شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے 'جاہلیت' کا مفہوم یہ بیان کیا ہے اور بالکل صحیح بیان کیا ہے:۔ "ہر وہ کام جاہلیت کا کام ہے جسے لوگوں نے اختیار کر رکھا تھا لیکن اسلام نے اسے برقرار نہیں رکھا۔ پس امور جاہلیت میں وہ ساری چیزیں داخل ہیں جنھیں لوگ اپنائے ہوئے تھے اگرچہ اسلام نے ان کا نام لے کر ان سے منع نہ کیا ہو" (اقتضاء الصراط المستقیم صفحہ ۷۵)

نے مذاہبی بھیس میں ظہور کرنے کی سوچی تو اللہ رب العالمین تک کو چیلنج دے دیتی ہے اور اسے 'بزعم خویش' کائنات کی فرماں روائی سے معزول کر کے أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ کا اعلان کر دیتی ہے۔

ابھی جو یہ واضح کیا جا چکا کہ جاہلیت سے مراد ہر وہ مذہبی یا اخلاقی نوعیت کا کام یا خیال یا طور طریقہ ہے جس کا سرچشمہ اسلام نہ ہو' اس سے اس سوال کے اٹھنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی کہ جب جاہلیت عقل کے غلط استعمال کا یا عدم استعمال کا نام ہے تو ان قوموں کو دنیوی اور تمدنی حیثیت سے بھی انتہائی پسماندہ ہونا چاہئیے جو اسلام کے بقول 'جاہلی' قومیں ہوں۔ 'مذہبی نوعیت' کی قید اس سوال کو بالکل خارج از بحث قرار دے دیتی ہے۔ اور اس حقیقت کی طرف کھلا اشارہ کر دیتی ہے کہ یہ جاہلیت وہ 'جاہلیت' ہے جس کی مار آدمی کی اس سوجھ بوجھ پر نہیں پڑا کرتی جس کا تعلق دنیا کے معاملات و مفادات سے ہوتا ہے بلکہ عقل انسانی کی کارکردگی کے صرف اخلاقی رخ پر حملہ کرتی ہے، اس کے طبعی اور مادی رخ سے تعرض نہیں کرتی۔ کیونکہ انسان کا مادی ترقی کی سمت میں بڑھنا اس کے مقصد کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا' بلکہ بالعموم معاون و مددگار ہی بنا کرتا ہے اور ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ انسان کو جس قدر زیادہ معاشی' تمدنی اور سیاسی عروج حاصل ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا رشتہ خدا اور آخرت' دین اور اخلاق سے عموماً کمزور پڑتا جاتا ہے۔ اور یہی جاہلیت کو مطلوب ہے۔ پھر وہ لوگوں کی دنیوی ترقی کی راہ میں بھی مزاحم کیوں بنے۔ جاہلیت میں ڈوبی ہوئی قومیں جہاں اخلاقی اور روحانی حیثیت سے بانجھ ہوتی ہیں وہاں دنیوی اور مادی حیثیت سے بڑی عاقل اور 'زرخیز' بھی ہو سکتی ہیں' ہوتی رہی ہیں' آج بھی ہیں اور آئندہ بھی ہوتی رہیں گی۔ چنانچہ جن جاہلیت زدہ قوموں کی اخلاقی موت کی داستانیں ابھی آگے آ رہی ہیں' ان میں سے اکثر و بیشتر اپنے اپنے زمانوں کی نہایت ترقی یافتہ قومیں رہی ہیں۔ عاد اور ثمود کے متعلق قرآن مجید کا بیان ہے کہ جہاں وہ اخلاق اور دین کے معاملے میں اندھے پن کی انتہاؤں پر پہنچے ہوئے تھے وہاں دنیا اور اس کے معاملات کے سلسلے میں بڑی سوجھ بوجھ رکھتے تھے۔ (وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ)۔

عنکبوت ۔ ۳۸) قوم عاد اتنی زور آور اور باجبروت تھی کہ دنیا نے اب تک ایسی قوم دیکھی نہ تھی، اور تمدنی شان و شوکت بھی اس کی بے مثال تھی (اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِیْ لَمْ یُخْلَقْ مِثْلُهَا فِی الْبِلَادِ ۔ فجر ۔ ۲) نیز فوجی طاقت کے لحاظ سے اپنے عہد کی "سپر پاور" تھی (وَ اِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِیْنَ ۔ شعراء ۔ ۱۳۰) قوم ثمود کی بابت قرآن بتاتا ہے کہ وہ بھی اپنے دور کی انتہائی ترقی یافتہ قوم تھی۔ علم و فن، خصوصاً فنِ تعمیر میں کمال کے درجے تک پہنچی ہوئی تھی۔ میدانی علاقوں میں اس نے شاندار محل، اور کوہستانوں میں پہاڑوں کو تراش کر بڑے بڑے مکان اور قلعے تعمیر کر رکھے تھے۔ (تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَّ تَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُیُوْتًا ۔ اعراف ۔ ۷۴) قوم شعیب تجارت کے میدان کی شہسوار تھی اور اپنی کوششوں اور شاطرانہ چالوں سے اپنے کاروبار کو بام عروج پر پہنچائے ہوئے تھی۔ قوم فرعون کا جاہ و جلال دنیا پر روشن ہی ہے۔ قریشِ مکہ ایک طرف عرب کے "برہمن" بنے ہوئے تھے تو دوسری طرف بحر احمر کے کنارے کنارے گذرنے والی بین الاقوامی تجارتی شاہراہ کے گویا تنہا مالک تھے ۔ یہ ساری شہادتیں اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ جاہلیت کو اگرچہ عقلِ انسانی کے اخلاقی رجحانات سے انتہائی بیر ہے مگر اس کا مادی رجحان اور دنیوی معاملات میں اس کی کارکردگی نہ صرف یہ کہ اسے ناپسند نہیں بلکہ بڑی محبوب ہے۔

اسلام اور جاہلیت کی دائمی کشمکش

اختلاف خصوصاً دینی افکار کے سلسلے کے اختلاف کا یہ مزاج ہی نہیں کہ اپنی حدود میں خاموشی کے ساتھ سمٹا رہے۔ اس کے بخلاف یہاں ہر فریق کی زبردست خواہش اور مسلسل کوشش رہتی ہے کہ وہ مخالف کو زیر کرلے۔ اس لئے خیر و شر اسلام اور جاہلیت میں شروع ہی سے ایک کشمکش برپا ہے جو نہ کبھی ختم ہوئی ہے نہ کبھی ختم ہونے والی ہے۔ ٹکرانے کو تو شر و جاہلیت کے مختلف مظاہر اور مکاتب فکر بھی باہم ٹکراتے رہتے ہیں، مگر ان کا ٹکراؤ ایک ہی خاندان کے مختلف افراد کی باہمی آویزش سے زیادہ اور کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ آویزش اکثر اوقات صلح و مسالمت میں بھی بدل جایا کرتی ہے۔ مگر اسلام اور جاہلیت کا ٹکراؤ ایسا ٹکراؤ ہے جو ناپید اکنار

ہے۔ یہ کبھی بقائے باہم کی سوچ ہی نہیں سکتے۔ اس لئے ان دونوں کی باہمی جنگ سب سے زیادہ کھلی ہوئی، سب سے زیادہ حقیقی اور سب سے زیادہ سخت و شدید ہوتی ہے۔

دنیا کا سارا ہنگامہ بڑی حد تک انہی دونوں پیدائشی حریفوں، اسلام اور جاہلیت کی کشاکشوں کا نتیجہ ہے۔ یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کی ایسی ضد واقع ہوئی ہیں کہ ایک کی زندگی دوسرے کی موت کا نام ہے۔ جس طرح رات کی فطری تاریکی کسی ایک ذرے پر بھی سورج کی کرنوں کا پرتو گوارہ نہیں کر سکتی، اور جس طرح سورج کی تیز نگاہیں کسی گوشے میں بھی تاریکی کے کسی دھبے کو باقی نہیں دیکھ سکتیں، ٹھیک اسی طرح عالم باطن کی روشنی اور تاریکی بھی ایک دوسرے کی جانی دشمن ہیں اور ان کے درمیان مصالحت کا کوئی امکان نہیں پایا جاتا۔ باطل کی ہر ادا حق کے لئے ناقابلِ برداشت ہوتی ہے، اور حق کی ہر آواز باطل کے لئے یکسر قابلِ نفرت قرار پاتی ہے۔

ان دونوں قوتوں کی اس دائمی کشمکش کا 'محور' انسان کی ذات ہے۔ ان میں سے ہر ایک اسے پوری طرح فتح کر لینا چاہتی ہے۔ اور ان کی اسی کشمکش میں اس کی آزمائش ہو رہی ہے۔ نتیجے کے طور پر انہی کی ہار جیت پر اس کی سعادت اور شقاوت موقوف رہتی ہے۔

وحی الٰہی کی رہنمائی اور مدد

اسلام اور جاہلیت کی اس زبردست کشاکش کی منجدھار میں پڑے ہوئے انسان کو اس کے خالق اور پروردگار نے اپنے حال پر نہیں چھوڑ رکھا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس نے اس آزمائش سے اس کے سرخرو نکل سکنے کے لئے تدبیروں اور کوششوں کا سارا بوجھ اس کی اپنی عقلی قوت اور فطری صلاحیت ہی پر ڈال رکھا ہو۔ حالانکہ اگر ایسا ہوا ہوتا تب بھی انصاف کے خلاف نہ ہوتا۔ مگر یہ صرف 'خشک' اور نرے قانونی انصاف کی بات ہوتی۔ ایسے انصاف کی بات نہ ہوتی جو اس خالق اور پروردگار کے رؤف و رحیم اور ہادی و حکیم ہونے کے شایانِ شان کہی جا سکتی۔ اس لئے اس کی مشیت کا بجا طور پر یہ فیصلہ ہوا کہ وہ انسان کو اس آزمائش میں

کامیاب ہونے کے لیے عقل اور فطرتِ سلیم کے سوا کچھ اور بھی دے، ایسی چیز دے جو اس کی عقل کو بہکا دینے سے، اور اس کی فطرت کو بہکا دینے سے بچا لینے والی ہو۔ یہی وہ چیز ہے جس کو 'وحیِ الٰہی' کہتے ہیں۔ یہ وحی الٰہی انسان کی عقل کو روشنی دکھاتی اور اس کی فطرت کا تزکیہ کرتی ہے یہاں تک کہ اس کے اندر فرشتوں سے بھی بازی لے جانے کی طاقت پیدا کر دے سکتی ہے، بشرطیکہ وہ خود اس کا طالب ہو۔ یہ وحی سراپا ہدایت ہوتی ہے، جو پوری وضاحت اور کامل صراحت کے ساتھ انسان کو بتا اور سمجھا دیتی ہے کہ حق یعنی اسلام کی صراطِ مستقیم فی الواقع کیا ہے؟ اس کی حقیقت کیا ہے اور اس کی 'صورت' کیسی ہے؟ اس کے متعین تقاضے کیا ہیں۔ باطل یعنی جاہلیت سے اس کی سرحدیں کس کس طرح الگ ہوتی ہیں؟ اور اس کی پیروی انسان کے لئے کیوں ضروری ہے؟ اس آسمانی ہدایت کا قبول کرنا یا نہ کرنا ہر شخص کی اپنی آزاد مرضی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اگر یہ آزادی انسان کو حاصل نہ ہوتی تو نہ صرف یہ کہ یہ سارا ہنگامۂ حق و باطل سرد پڑ کر رہ جاتا، بلکہ انسان کے پیدا کئے جانے کا مقصد بھی فوت ہو رہتا۔ جو کوئی اس رہنمائی کے قبول کر لینے کا فیصلہ کر لیتا ہے اور اس فیصلہ کو عمل کی شکل دے دیتا ہے، وہ اس کی عقل کو 'فرقان' عطا کر دیتی اور اسے صحیح معنوں میں 'اُولُوا الْاَلْبَاب' (اہلِ دانش) کے زمرہ میں شامل کر دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ جو کچھ سوچتا ہے ٹھیک رخ سے سوچتا ہے، جو کچھ کرتا ہے صحیح ڈھنگ سے کرتا ہے، اس کا ہر قدم صحیح ارتقاء کا قدم ہوتا ہے، اور اس کی زندگی خوش کام نیک انجام زندگی بن جاتی ہے۔ اسی حقیقتِ واقعی کو سامنے رکھتے ہوئے اس رہنمائی کو اللہ رب العالمین کی سب سے بڑی نوازش ہی کہا جا سکتا ہے، جسے قرآن حکیم نے بالکل بجا طور پر 'رحمت' اور 'نعمتِ کاملہ' فرمایا ہے، لیکن جس کے ایک بڑے حصہ (شریعت) کو اسرائیلی نادانوں نے، اُس وقت جب ان پر دنیا پرستی اور خدا فراموشی کی موت طاری ہو گئی تھی، 'لعنت' قرار دے دیا تھا، اور آج 'متمدن' اور 'روشن خیال' دنیا اس سے بھی کچھ زیادہ کہہ رہی ہے۔ اسلام اسی وحی الٰہی کا اصطلاحی نام ہے، اور توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد اس کے بنیادی پتھر ہیں، جن پر خدا کی بندگی کا ایک پورا نظامِ فکر و عمل تشکیل پاتے ہوئے

ہے۔ یہ عقائد اور یہ تعلیم بندگی انسان کے پورے وجود کو حق کے سانچے میں ڈھال دینے اور خیر کا پیکر بنا دینے کا تنہا ذریعہ ہیں، کامل اور کافی و شافی ذریعہ۔

جاہلیت کی یلغار

اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس وحی اور اس رہنمائی کے عطا کئے جانے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جاہلیت اس کے آگے دم بخود ہو کر رہ گئی ہوگی، اور اب انسان، اس کے حملوں کے اندیشے سے آزاد ہو گیا ہوگا۔ وہ اتنی بودی اور کم ہمت نہیں ہے کہ وحی و ہدایت الٰہی کا نام سن کر از خود ڈگیں ڈال دیتی۔ اس کے میگزین میں اسلحوں کی کوئی کمی نہیں۔ اس لئے وہ جس طرح انسان کی عقل کو گھیرے میں لے لیتی ہے اسی طرح اس کی مدد اور رہنمائی کے لئے اوپر سے آنے والی اس وحی الٰہی پر بھی ہلہ بول دیا کرتی ہے۔ اور اس کے اس ہلے کا خاص نشانہ اس وحی الٰہی کی بنیادی تعلیمات توحید۔ رسالت اور آخرت۔ ہوتی ہیں۔ کیوں کہ وہ جانتی ہے کہ ہدایت الٰہی کی اس آہنی فصیل کو توڑ دینے کے بعد ہی اس کی فاتحانہ پیش قدمی کے لئے راہ ہموار ہو سکے گی۔

جن لوگوں پر یہ حملے کامیاب ہو جاتے ہیں ان کی عقلیں حق و صداقت کے بارے میں ماؤف ہونے لگتی ہیں اور ان کے منہ ہدایت الٰہی کی طرف سے مڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ اور ادھر سے منہ مڑے نہیں کہ نفسانیت اور جاہلیت پوری تیزی سے ان پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ پھر وہ جس قدر اس کی گرفت میں آتے جاتے ہیں اسی قدر وہ فطرت سلیم کی روشنی سے محروم دینی حقائق کے ادراک سے عاجز اور حق شناسی کی صلاحیت سے بے بہرہ ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ وقت آجاتا ہے جب ان کے دلوں کا زنگ آلود آئینہ سچائی کا کوئی عکس قبول کرنے کے لائق نہیں رہ جاتا اور ان کا ذہن مادیت کے حصار کا قیدی بن کر رہ جاتا ہے۔ ایسے لوگوں کے سامنے اگر انسانی زندگی کا کوئی ماورائی مقصد رکھا جائے، خالص اور مکمل خدا پرستی کی دعوت پیش کی جائے، رسالت کی ضرورت اور آخرت کی اہمیت بیان کی جائے، حقیقی علم کی نشان دہی کی جائے اور اس طرح انھیں سچی فلاح کی راہ دکھائی جائے تو نہ صرف یہ کہ وہ ان باتوں

کے ماننے پر تیار نہ ہو سکیں گے بلکہ انھیں بالکل ہی ناقابلِ فہم سمجھیں گے، ان پر حیرت کا اظہار کریں گے، دیوانگی کی بڑ قرار دیں گے، اور پھر یا تو ادعائے دانش مندی کی ایک خاص شان کے ساتھ زیرِ لب مسکرا کر رہ جائیں گے یا ہاتھوں میں پتھر اٹھا لیں گے۔ ان کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ کیا سن رہے ہیں؟ اپنی عقل و فہم کو ان اعلیٰ حقائق سے اس قدر بے گانہ اور ناآشنا پائیں گے کہ سنتے ہی کانوں پر ہاتھ دھر لیں گے، اور فرمائیں گے کہ ان "بے ہنگم" باتوں کا پیش کرنے والا یا تو دیوانہ ہے یا سحر زدہ ہے، شاعری کر رہا ہے یا جھوٹا اور مفتری ہے، اور ڈھونگ رچا کر اپنی کوئی خاص غرض پوری کرنا چاہتا ہے۔

تاریخ کی شہادتیں

مذاہب کی، اور انبیائی دعوتوں کی تاریخ اٹھا کر دیکھیے، ورق ورق پر یہی داستان لکھی ہوئی ملے گی بالکل ایک سے لفظوں میں ملے گی۔ کیونکہ جاہلیت کا مزاج ہمیشہ یکساں رہا ہے، اور اسلام کی فطرت بھی کبھی بدلنے والی نہیں۔ اس لئے ان دونوں میں جب بھی ٹکراؤ ہوا اس ٹکراؤ کی کیفیت اور نوعیت بھی سدا ایک ہی سی رہی اور اس کا انجام بھی ایک جیسا رہا:-

(۱) قومِ نوحؑ

تاریخ کا معلوم دور حضرت نوح علیہ السلام سے شروع ہوتا ہے۔ آپؑ صرف "آدمِ ثانی" ہی نہیں ہیں، بلکہ ان انبیاء کے سلسلے کی پہلی کڑی بھی ہیں جن کی نبوتوں اور دعوتوں کا تاریخی ریکارڈ اس وقت محفوظ پایا جا رہا ہے۔ آپؑ کی دعوت کے تاریخی ریکارڈ کی ضروری تفصیل یہ ہے:-

حضرت نوحؑ نے جب اپنی دعوت کا اعلان کر کے دعوتِ حق کا پہلا اور بنیادی نکتہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ تمام جھوٹے اور خود ساختہ معبودوں کو چھوڑ کر صرف خدائے واحد کی بندگی کرو تو ان کے بڑوں اور سربراہوں (ملاءِ قوم) نے اسے سختی کے ساتھ رد کرتے ہوئے کہنے عوام کو تلقین کی کہ:-

لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا	اپنے معبودوں کو ہرگز نہ چھوڑنا اور کبھی
تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا	نہ ترک کرنا (حضرت) وَد اور سواع کو،
وَّلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا	اور نہ (حضرت) یغوث کو، یعوق کو
(نوح - ۲۳)	اور نسر کو۔

اور حضرت نوح کو انھوں نے یہ جواب دیا کہ:-

اِنَّا لَنَرٰكَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ	ہم تمہیں کھلی ہوئی گم راہی میں مبتلا دیکھ
(اعراف - ۶۰)	رہے ہیں۔

یعنی ان "دانش مندوں" کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو لاشریک ماننا کوئی معمولی ضلال نہ تھا، بلکہ "ضلال مبین" تھا، ایسا ضلال تھا جس کے ضلال ہونے میں دو رائیں ہو ہی نہیں سکتی تھیں، اور یہ بات دو دو چار کی طرح واضح اور بدیہی تھی کہ اگرچہ اس عظیم کائنات کو پیدا اکیلے اللہ ہی نے کیا ہے لیکن اسے چلا رہے ہیں بہت سے خدا، اور بہت سے خدا ہی اسے چلا سکتے ہیں، اور یہ صریح نادانی اور گمراہی کی بات ہے کہ خدائی کے سارے اختیارات اور حقوق صرف ایک ہی خدا کے لئے مختص سمجھ لئے جائیں۔ حضرت نوحؑ نے انھیں جواب دیا کہ امر واقعی وہ ہرگز نہیں ہے جو تم سمجھ اور کہہ رہے ہو، بلکہ ٹھیک اس کے برعکس ہے۔ ضلالِ مبین میں میں مبتلا نہیں ہوں، بلکہ تم خود مبتلا ہو، اور اس لئے ہو کہ تمہاری عقل ماری گئی ہے اور تمہارے دل و دماغ پر جہل اور جاہلیت کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ (وَلٰكِنِّیْٓ اَرٰىكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ ہود- ۲۹) اور پھر جاہلیت کا یہ پردہ اس وقت تک نہ ہٹ سکا جب تک کہ اس کا اخلاقی نتیجہ ظہور میں نہ آ گیا اور خدائے قہار کا عذاب ان پر برس نہ پڑا۔ اور بعضوں کی آنکھ پر تو یہ پردہ اس وقت بھی پڑا ہی رہ گیا، وہ اب بھی خدائے قادرِ مطلق کو کوہِ جودی سے فروتر گمان کرتے رہے۔

اسی طرح جب آپؐ نے اپنی رسالت پر ایمان لانے کا ان سے مطالبہ کیا تو اس کے جواب میں بھی اسی انکار، حیرت اور استعجاب کا اظہار کیا گیا جو دعوتِ توحید کے سلسلے

میں کیا گیا تھا۔ انھوں نے کہا' بالفرض معبودِ حقیقی ہو اور اس نے چاہا بھی ہو کہ ہم انسانوں کے پاس اپنا کوئی پیام بر بھیجے' تب بھی یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہمارے ہی جیسے ایک آدمی کو اس غیر معمولی منصب کے لئے اس نے منتخب کیا ہو؟ تم تو ہمارے ہی جیسے ایک بشر ہو۔ پھر کس منہ سے یہ دعویٰ کرتے ہو کہ میں خدا کا فرستادہ ہوں؟ اگر اللہ کو اپنا کوئی فرستادہ مقرر کرنا ہی ہوتا تو اس نے اپنے کسی مقرب فرشتہ کو مقرر کیا ہوتا (مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...... وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَنْزَلَ مَلٰٓئِكَةً ۔ المومنون ۲۴)

اور یہ کہہ کر انھوں نے نہ صرف یہ کہ آپؑ کے نبی ہونے کو ناقابلِ فہم اور ناقابل قبول ٹھہرا دیا بلکہ پورے سلسلۂ رسالت کا اور نفسِ رسالت ہی کا انکار کر دیا۔ کیونکہ ایک حضرت نوحؑ ہی نہیں، سارے انبیاء بشر ہی ہوئے ہیں۔ اس لئے اگر بشریت کی 'دلیل' کی بنا پر آپؑ کو نبی نہیں مانا جا سکتا تو یہ صرف آپؑ ہی کی نبوت کا انکار نہیں تھا' بلکہ سبھی نبیوں کی نبوت کا اور نفسِ نبوت ہی کا انکار تھا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کی خود قرآن نے تصریح فرما رکھی ہے (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوْحِ ِۨالْمُرْسَلِيْنَ ۔ شعراء ۔ ۱۰۵)

پھر یہ انکار بھی انکارِ محض نہیں تھا' بلکہ تعجب بھرا انکار تھا۔ ان کے اسی تعجب کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرت نوحؑ نے فرمایا تھا:۔

اَوَعَجِبْتُمْ اَنْ جَآءَكُمْ	اور کیا (تم میری نبوت کے منکر ہو اور تمہیں)
ذِكْرٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ عَلٰى	اس بات پر حیرت ہے کہ تمہارے رب
رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ	کی طرف سے تمہارے ہی اندر کے ایک آدمی
وَلِتَتَّقُوْا وَلَعَلَّكُمْ	پر حق کی یاددہانی آئی ہے' تاکہ وہ تمہیں (انجام
تُرْحَمُوْنَ	سے) خبردار کر دے اور تاکہ تم خدا کی ناراضی
(اعراف ۔ ۶۳)	سے بچ سکو اور توقع ہو کہ تم پر رحم کیا جائے؟

حضرت نوحؑ کے اس ارشاد میں دعوتِ حق کے سارے ہی بنیادی عناصر موجود تھے' اور قوم کا اظہارِ تعجب ان سبھی باتوں پر تھا۔ آپؑ کے کہنے کا مطلب یہ تھا جب اللہ تعالیٰ ہی تمہارا

رب ہے تو اس کی ربوبیت صحیح معنوں میں ربوبیت ہو ہی نہیں سکتی تھی اگر وہ تمہاری اخلاقی اور روحانی ربوبیت اور پرورش کا بھی کوئی سامان نہ کرتا، جب کہ اس نے تمہاری جسمانی پرورش اور مادی ضرورتوں کی فراہمی کا اتنا وسیع، مکمل اور حکیمانہ نظام قائم کر رکھا ہے جس کا تم اپنی کھلی آنکھوں مشاہدہ کر رہے ہو۔ تمہاری اخلاقی اور روحانی تربیت کا یہی ناگزیر نظام تو ہے جو اللہ کے ذکر یعنی اس کی وحی اور ہدایت کی شکل میں تمہارے سامنے پیش کیا جا رہا ہے۔ اس ذکر کو تم تک پہنچانے کے لئے اگر ایک انسان کو، اور خود تمہارے اپنے ہی اندر کے ایک فرد کو، منتخب کیا گیا ہے تو ایسا ہونا ہی چاہئے تھا۔ کیونکہ اس ذکر کی غرض و غایت اسی وقت پوری ہو سکتی تھی جب حسب ضرورت اس کی تشریح اور تفہیم بھی ہوتی رہتی اور اس کی پیروی کا عملی نمونہ بھی تمہارے سامنے آتا رہتا، ورنہ اس کی مطلوبہ پیروی کا طریقہ اجمال کے دھندلکے میں بڑی حد تک چھپ کر رہ جاتا، اور اللہ کی بھیجی ہوئی تعلیمات کے سارے گوشے اور تقاضے تم پر واضح نہ ہو سکتے اور جب ان تعلیمات کے سارے گوشے اور تقاضے واضح نہ ہو سکتے تو ان کی پیروی کا حق بھی ادا نہ ہو سکتا۔ یہ عظیم مصلحت اسی وقت پوری ہو سکتی تھی جب تمہارے ہی جیسے جذبات و احساسات اور تمہاری ہی جیسی فطری ضرورتیں رکھنے والی کسی مخلوق کو اس منصب رسالت پر مامور کیا جاتا۔ اور یہ مخلوق بداہتہً انسانی مخلوق ہی ہو سکتی ہے۔ کوئی فرشتہ یا کوئی اور مخلوق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فرشتہ یا کوئی اور مخلوق نہ بشری ضرورتیں رکھتی ہے نہ انسانی جذبات اور احساسات کا ادراک کر سکتی ہے، اور جب وہ ان ضرورتوں اور جذبات و احساسات کا ادراک نہیں کر سکتی تو وہ تمہارے مسائل کو سمجھ بھی نہیں سکتی، اور جب وہ نہ تمہاری فطری ضرورتوں اور مانگوں کو محسوس کر سکتی نہ ان ضرورتوں اور مانگوں کی بنا پر پیدا ہونے والے مسائل کو سمجھ سکتی تو ان کے سلسلے میں تمہاری مبنی بر ضرورت اور مبنی بر حق رہنمائی بھی نہیں کر سکتی تھی اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ تم کو ایک بشر کے رسول خدا ہونے پر تعجب ہو۔ تعجب کی بات تو یہ ہوتی کہ تم انسانوں کی رہنمائی کے لئے کسی انسان کو نہیں، بلکہ کسی فرشتے کو یا کسی اور مخلوق کو رسول بنا کر

تمہارے پاس بھیج دیا جاتا۔

انکار اور اظہار تعجب کے سارے زور و شور کے باوجود حضرت نوحؑ اپنی دعوتی سرگرمیوں میں برابر لگے ہی رہے، جیسا کہ ایک داعیٔ حق کی حیثیت سے انھیں لگا رہنا ہی چاہئے تھا۔ انھوں نے لوگوں کے ذہن پر سے جہل اور ہٹ دھرمی کا زنگ کھرچ پھینکنے کی کوئی تدبیر اٹھا نہیں رکھی۔ ان کی عقلوں کو بھی جھنجھوڑتے رہے اور ان کے انسانی جذبات سے بھی اپیل کرتے رہے۔ سمجھاتے رہے اور برابر سمجھاتے رہے۔ آہستہ بھی سمجھایا اور بالجہر بھی سمجھایا۔ "اعلان" کے ساتھ بھی سمجھایا اور "اسرار" کے ساتھ بھی سمجھایا۔ مگر قوم کا رٹا رٹایا جواب یہ ہوتا کہ "یہ تو ایک پاگل آدمی ہے" (اِنْ هُوَ اِلَّا رَجُلٌۢ بِهٖ جِنَّةٌ۔ مومنون۔ ۲۵) اور اس سے ان کا مدعا آنجنابؑ کو صرف ایک خاص انداز کی گالی دے دینا نہیں تھا، بلکہ دراصل وہ کہنا یہ چاہتے تھے کہ جس طرح کسی پاگل شخص کی باتیں سراسر بے عقلی اور بدعقلی کی ہوتی ہیں اور ان کے اندر کسی ربط کسی شائستگی اور کسی معقولیت کی تلاش فضول ہے، ویسا ہی اس شخص کی باتوں کا بھی حال ہے۔ لیکن اس "پاگل" اور مجنون نے، جس کے "جنون" پر ہزاروں ہوش مندیاں فدا ہوں، اس گالی کا بھی کوئی نوٹس نہیں لیا، اور ان کی سوئی ہوئی عقلوں کو جگا دینے کے لئے برابر کوشاں ہی رہے۔ مگر یہ عقلیں تو غفلت کی نہیں، موت کی نیند سو چکی تھیں (اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا عَمِيْنَ۔ اعراف۔ ۶۴) اس لئے ان کا آخری فیصلہ بھی اس کے سوا کچھ نہ ہو سکا کہ:۔

لَئِنْ لَّمْ تَنْتَهِ يٰنُوْحُ	نوح! اگر تم (اب بھی اپنی بکواس سے)
لَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْمَرْجُوْمِيْنَ	باز نہ آئے تو ہم تم کو ضرور ہی پتھر مار مار
(شعراء۔ ۱۱۶)	کر ہلاک کر دیں گے۔

آخر کار اس سین کا اس وقت پردہ گر گیا جب زمین سے امنڈا اور آسمان سے لوٹتا ہوا طوفانِ ہلاکت ہر طرف چھا گیا۔ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ (ہود۔ ۴۴)

(۲) قوم ہودؑ (عاد)

قوم نوحؑ کے بعد قوم عاد تاریخ عالم کی ایک مشہور اور زبردست قوم کی حیثیت سے ابھر کر نمایاں ہوئی اور حضرت نوحؑ کے بعد حضرت ہود علیہ السلام اللہ کے رسول کی حیثیت سے تشریف لائے۔ دونوں طرف پھر وہی صورتِ حال تھی۔ قوم سرتاپا جاہلیت میں غرق تھی۔ اس لئے آپؑ کی دعوت کا بلند ہونا تھا کہ ایک سخت کشمکش کا آغاز ہو گیا۔ اِدھر سے دینِ حق کی جو بات بھی پیش کی گئی اُدھر سے اس کا جواب انکار، استعجاب، استہزاء اور اظہارِ غیظ کی شکل میں دیا گیا۔ ہدایت الٰہی کے ہر نکتے کے بارے میں کہا گیا کہ یہ تو بڑی عجیب و غریب بات ہے، ایسے خیالات تو آج تک کبھی سننے ہی میں نہیں آئے تھے ان کا ماننا نہ ماننا تو بعد کا مسئلہ ہے پہلے تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ باتیں کسی طرح قابلِ فہم ہیں بھی؟ آخر یہ کوئی سمجھ میں آنے والا دعویٰ ہے کہ ایک اللہ کے سوا اور کوئی معبود ہے ہی نہیں، نہ ہو سکتا ہے؟ اور اس خدا سے ہم حقیر انسانوں کا راست تعلق ہے، اور اس کی جناب میں اپنی گذارشیں پہنچانے کے لئے کسی شفیع کی ضرورت بھی نہیں۔ پھر تمہارا یہ کہنا بھی کتنا عجیب ہے کہ تمام لوگوں کو مر کر مٹی ہو جانے کے بعد ایک روز از سر نو زندہ کیا جائے گا۔ بھلا یہ دعویٰ کبھی مان لئے جانے کے قابل ہو سکتا ہے کہ جو بات ہزاروں برس گذر جانے کے باوجود آج تک کبھی ظہور میں آتے دیکھی نہیں جا سکتی وہ یقیناً ظہور میں آکر رہے گی۔ ایسی لایعنی بکواس پر بہ سلامتی ہوش و حواس کوئی کیسے کان دھر سکتا ہے؟ ہمارے ایسے ایسے بزرگ تو ان نام نہاد حقائق سے بے خبر گذرتے چلے گئے، مگر آج تم جیسے ایک معمولی شخص پر سب کچھ منکشف ہو گیا ہے! جو شخص خود بھی ہمارے ہی جیسا ایک بشر ہو اور جو عام لوگوں کی طرح کھاتا پیتا، سوتا جاگتا، بیمار پڑتا اور تکلیفیں جھیلتا اور اپنی ضروریات کے لئے بازاروں میں چلتا پھرتا ہو وہ دعویٰ کرے کہ میرے پاس رب السمٰوات والارض کے پاس سے پیام آیا ہے اور میں اس کا سفیر اور ایلچی ہوں، تو اس کے اس مہمل دعوے کو صبر کے ساتھ کون سن سکتا ہے؟ غرض علمِ حق کی

ایک ایک بات ان جاہلیت مآبوں کے لئے ناقابل فہم اور موجب حیرت ثابت ہوئی۔
توحید کا پیغام سنا تو جھڑکتے ہوئے بولے :۔

أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللّٰهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا (اعراف۔۷۰)

کیا تم ہمارے پاس اس لئے آئے ہو کہ ہم اکیلے ایک خدا کی بندگی کریں اور ان سب معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے اسلاف پرستش کرتے رہے ہیں؟

أَجِئْتَنَا لِتَأْفِكَنَا عَنْ آلِهَتِنَا (احقاف۔۲۲)

کیا تم ہمارے پاس اس غرض سے آئے ہو کہ ہمیں بہکا کر ہمارے معبودوں سے برگشتہ کردو؟

اور آخری بات یہ کہ :۔

مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (اعراف)

ہم تمہارے کہنے سے اپنے معبودوں کو ہرگز نہیں چھوڑنے کے، اور تمہاری باتیں کبھی مان نہیں سکتے ہیں۔

ایسا ہی ردعمل آپؐ کی نبوت اور آخرت کے بارے میں ظاہر کیا گیا، جیسا کہ ان کے اس ردِعمل پر حضرت ہودؑ کے اس متعجبانہ اظہار خیال سے صاف واضح ہوتا ہے :۔

.... أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ ..... الخ (اعراف۔۶۹)

..... کیا تم میری بات نہ مانو گے) اور تمہیں اس بات پر حیرت ہے کہ تم ہی میں سے ایک شخص کے پاس تمہارے رب کی طرف سے 'ذکر' آیا ہے تاکہ تمہیں (آخرت کی بازپرس سے) خبردار کردے؟

اور نہ صرف یہ کہ ان کا ردعمل انکار اور تعجب کا رہا۔ بلکہ آگے چل کر اس نے چیلنج کی شکل بھی اختیار کرلی۔ انھوں نے جیسے تنگ آکر کہا :۔

فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا اِنْ	اچھا تو (اب) لے ہی آؤ وہ عذاب
كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ	جس کی ہمیں دھمکی دے رہے ہو اگر تم
(احقاف - ۲۲)	سچے ہو۔

غرض ان کے لئے دینِ حق کی بنیادی تعلیمات میں سے ہر چیز ایک اعجوبہ اور عقل و فہم سے یکسر بعید تھی، اور ان کا اصرار تھا کہ یہ شخص پرلے درجے کا جھوٹا اور عقل و خرد سے گیا گذرا ہے۔

اِنَّا لَنَرٰكَ فِىْ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا	یقیناً ہم تمہیں حماقت میں مبتلا پا رہے
لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ	ہیں اور ذرا شبہ نہیں کہ تم پکے جھوٹے ہو۔
(اعراف - ۶۶)	

جواب میں آنجناب نے انھیں پھر سمجھانے کی کوشش کی اور فرمایا "اے میرے لوگو! میں ہرگز مبتلائے حماقت نہیں ہوں۔ ذرا ٹھہر کر سنجیدگی کے ساتھ سوچو تو سہی کہ میری کون سی بات حماقت کی ہے؟ میں تو اللہ کا بھیجا ہوا رسول اور ہادی ہوں۔ کیا تم اتنی واضح بات سمجھنے کے لئے تیار نہیں ہو کہ تم لوگوں کو حق و صداقت کی اور فلاح و سعادت کی راہ دکھانا تمہارے پروردگار کی پروردگاری کا لازمی تقاضہ تھا۔ رہی یہ بات کہ اس غرض کے لئے اس نے مجھے اپنا ایلچی بنا لیا ہے، اور میں اس دعوے میں سچا ہوں تو میری پیش کی ہوئی تعلیمات کی معقولیت پر غور کرو، میرا اب تک کا کردار اور اخلاق دیکھو، میری پیروی کے پاکیزہ نتائج پر نظر ڈالو، کیا یہ سب کچھ میرے برحق اور صادق ہونے کی شہادت نہیں ہے؟ مگر عقل کے اندھوں نے ان کی ایک نہ سنی کردی اور ان کی تعلیمات کو بدستور ناقابل فہم قرار دیتے رہے، اور حضرت ہودؑ کی زبان سے ان باتوں کے نکلنے کی وجہ ان کی سمجھ میں صرف یہ آسکی کہ ہمارے کسی معبود نے اس شخص کی گستاخیوں پر ناراض ہو کر اس کی عقل مار دی ہے (اِنْ نَّقُوْلُ اِلَّا اعْتَرٰىكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوْٓءٍ ۔ ہود - ۵۴) اور پھر ان مدہوشوں کو ہوش اسی وقت آسکا جب سات راتوں اور آٹھ دنوں تک چلنے

والی بادِ صرصر نے انھیں تہس نہس کر کے رکھ دیا (سورہ حاقہ ۶-۷)

(۳) قومِ صالحؑ (ثمود)

قومِ عاد کے بعد اس کے بقایا ثمود، ان کے جانشین ہوئے، اور حضرت ہود کی لائی ہوئی ہدایتِ الٰہی کے امین بنے۔ زیادہ مدت نہ گذری تھی کہ یہ امانت خیانت کی نذر ہونے لگی اور رفتہ رفتہ یہ قوم بھی جاہلیت کی آغوش میں جا پڑی۔ حضرت صالح علیہ السلام اس کی ہدایت کے لئے بھیجے گئے، اور ایک بار پھر حق و باطل کا معرکہ گرم ہو گیا۔ نبوت سے پہلے حضرت صالحؑ قوم کے چشم و چراغ سمجھے جا رہے تھے اور ان سے وہ بڑی امیدیں وابستہ کئے ہوئے تھی۔ مگر اپنی نبوت کا اعلان اور توحید کی پکار بلند کرتے ہی وہ اس کے لئے بڑی قابلِ نفرت شخصیت قرار پا گئے، اور لوگوں نے پیشانی پر بل ڈالتے ہوئے ان سے کہا:۔

يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا	صالح! اب تک ہمیں تم سے بڑی
مَرْجُوًّا قَبْلَ هٰذَا أَتَنْهَانَا	امیدیں رہی ہیں (لیکن اب یہ کیا ہوا
أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ	ہے کہ) تم ہمیں ان معبودوں کی پرستش
آبَاؤُنَا .... الخ	سے روک رہے ہو جن کو ہمارے
(ہود - ۶۲)	اسلاف پوجتے رہے ہیں؟

دعوتِ توحید ہی کی طرح آپؑ کے دعوائے نبوت کو بھی ٹھکرا دیا گیا، اور اس کی نسبت سے آپ پر تبصرہ یہ کیا گیا:۔

إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ	تم تو نرے سحر زدہ ہو، تم اس کے سوا
مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا	اور کچھ نہیں کہ ہمارے ہی جیسے ایک
(شعراء ۱۵۳، ۱۵۴)	بشر ہو۔

قوم کے اس تبصرے میں وہی ساری بوالعجبیاں موجود تھیں جو حضرت نوحؑ اور

حضرت ہود علیہما السلام کی قوموں کے جوابات میں پائی جاتی رہی ہیں، اور جن کی ضروری تفصیل آپ ابھی پڑھ چکے ہیں۔

(۴) قوم لوطؑ

حضرت صالحؑ کے بعد جن اور انبیا کی بعثت ہوتی رہی، کم وبیش اسی طرح کے جوابوں اور تبصروں سے انھیں بھی 'نوازا' جاتا رہا، یہاں تک حضرت لوط علیہ السلام کی باری آئی آپؑ کو بعض نئی باتوں سے دوچار ہونا پڑا، کیونکہ آپؑ کی قوم اعتقادی جاہلیت کے ساتھ ساتھ ایک گھناؤنی قسم کی اخلاقی نوعیت کی جاہلیت میں بھی لت پت تھی۔ اس لئے آپؑ نے اسے توحید، رسالت اور آخرت کی دعوت کے ساتھ ہی ساتھ اخلاقی پاکیزگی کی بھی زبردست تلقین کی۔ مگر چند ایک کو چھوڑ کر کسی نے بھی کوئی بات نہ سنی۔ سننا تو درکنار ان 'نکٹوں' نے ان کی 'ناک' کا الٹا مذاق اڑایا۔ گویا پچھلے انبیا کی قومیں جہاں صرف بے عقلی اور بدعقلی کا شکار رہی تھیں وہاں یہ ناہنجار قوم بے عقلی اور بدعقلی کے علاوہ عقلی سڑاند کی لعنت میں بھی گرفتار تھی۔ اس لئے توحید، آخرت اور رسالت کے بارے میں انھوں نے جو کچھ گل افشانیاں کیں وہ تو کیں ہی، دنیا کی مسلمہ اخلاقی غلاظت کے خلاف بھی کوئی نصیحت اور تلقین گوارہ نہ کی، اور پوری ڈھٹائی اور بے شرمی کے ساتھ الٹا حضرت لوطؑ اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں پر طنز کرتے ہوئے بولے "یہ لوگ بڑے پاکباز بنتے ہیں"۔ (اِنَّھُمْ اُنَاسٌ یَّتَطَھَّرُوْنَ۔ اعراف۔ ۸۲) جاہلیت کے ان بے باک پیرووں کے بھیجے کی آنکھیں جب اس حد تک پھوٹ چکی تھیں تو انھیں حق وصداقت کے اعلیٰ حقائق کس طرح اپیل کر سکتے تھے۔ اس لئے حضرت لوطؑ کی کوئی ایک بات بھی ان کی سمجھ میں نہ آسکی، اور بالآخر انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ بہت ہو چکا اب اس 'عجیب وغریب مصیبت' سے چھٹکارا حاصل کر لینا چاہئے، اور ان 'بکواسیوں' کو دیس نکالا دے دینا چاہئے (اَخْرِجُوْھُمْ مِّنْ قَرْیَتِکُمْ۔ ایضاً)

(۵) قوم شعیبؑ

کچھ مدت کے بعد جب اہل مدین اور اصحاب الایکہ نے جاہلیت کی باگ ڈور سنبھالی تو رحمت الٰہی نے ان کی اصلاح کے لئے حضرت شعیب علیہ السلام کو مامور کیا۔ یہ لوگ بھی اپنے پیش رووں سے کچھ مختلف نہ نکلے اور انھیں بھی جب حق کا تریاق پلانے کی کوشش کی گئی تو اس کی تلخی اور سمیت کی شکایت ہو گئی۔ قوم لوطؑ کی طرح یہ بھی اعتقادی گمراہیوں کے ساتھ ساتھ ایک اور خاص اخلاقی عیب "تجارتی بدعنوانیوں کے عیب" میں بڑی شہرت حاصل کئے ہوئے تھے۔ اس لئے حضرت شعیبؑ نے انھیں توحید اور آخرت پر ایمان لانے کی دعوت دینے کے ساتھ ہی اس عیب کی طرف بھی ان کی توجہ دلائی۔ اس کی وجہ سے دعوتِ حق کو ایک نیا تجربہ اور جاہلیت کا ایک خاص اندازِ فکر و استدلال روشنی میں آیا۔

دعوتِ توحید کے جواب میں انھوں نے کہا:۔

يَاشُعَيْبُ أَصَلٰوتُكَ — اے شعیبؑ! کیا تمہاری یہ نماز تمہیں
تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ — یہ حکم دے رہی ہے کہ ہم ان معبودوں
مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا — کو چھوڑ دیں جنھیں ہمارے اسلاف
(ہود۔ ۸۷) — پوجتے رہے ہیں؟

"جنھیں ہمارے اسلاف پوجتے رہے ہیں" کہنے سے ان کا مدعا بس ایک تاریخی حقیقت کا یاد دلا دینا نہیں تھا، بلکہ اس جملے کے اندر دراصل ان کا اپنے مسلک کے حق میں ایک بہت بڑا "استدلال" پوشیدہ تھا۔ وہ کہنا یہ چاہتے تھے کہ ایسے عالی مقام بزرگوں کے مقابلے میں تمہاری حیثیت ہی کیا ہے؟ اس لئے ہم اس بات کو کیسے معقول مان لیں کہ وہ تو راہِ راست سے ناآشنا تھے اور تم پر امرِ حق روشن ہے؟ ان بزرگوں کا فلاں فلاں ہستیوں کو معبود ماننا غلط تھا اور تمہاری بات صحیح ہے؟

آپؑ کی نبوت کی بات سن کر بولے 'باولے ہوگئے ہو، تم پر جادو کر کے تمہاری عقل مار دی گئی ہے، جھوٹ بکتے ہو کہ اللہ رب العالمین کے فرستادے ہو۔ ہمارے ہی جیسے ایک معمولی بشر ہوتے ہوئے مالک الملک کے فرستادے کیسے ہو سکتے ہو؟ (اِنَّمَآ اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِيْنَ وَمَآ اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَاِنْ نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ شعراء ۱۸۵-۱۸۶)

جب آپؑ نے ان کی کاروباری بے ایمانیوں پر ان کو ٹوکا اور سمجھایا کہ اپنے تمدنی اور معاشی نظام کو بدعنوانیوں سے پاک کرو، ناپ تول میں چھل فریب سے کام لینا چھوڑ دو، جو کہ تمہارے ہاں ایک متفقہ 'معروف' بنا ہوا ہے، تو بھڑک اٹھے، اور کہنے لگے یہ روٹی روزی کے معاملے میں اخلاق کو کہاں گھسائے دے رہے ہو؟ کیا ہم تمہارے اس احمقانہ فلسفے پر اپنے معاشی مفادات کو قربان کر دیں؟ ترازو کی ڈنڈی مارنے کی کارگر تدبیر سے جو فائدے ہمیں حاصل ہوتے ہیں، محض اس لئے چھوڑ دیں کہ آخرت میں اس سے نقصان ہوگا، اس آخرت پر، جو بجائے خود کوئی سمجھ میں آنے والی چیز نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض وہ کبھی آنے والی ہو بھی تو اس کی خاطر اپنی دنیا کو برباد کر دینا اور نقد کو نسیہ پر نثار کر دینا کون سی عقل مندی ہے؟ بڑے حلیم اور رشید بننے چلے ہو، تمہاری نماز اگر توحید اور آخرت کا اور اخلاق و صفائی معاملات کا حکم دیتی ہے تو تم بطور خود اس پر عمل کرتے رہو، ہمیں کیوں مجبور کرتے ہو کہ اپنا مجرب طریقہ چھوڑ دیں؟ مذہب کا معاملہ ذاتی اور انفرادی معاملہ ہے، دوسروں پر اپنے مزعومات کو مسلط کرنے کا تمہیں کیا حق ہے؟ (قَالُوْا يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا ۭ اِنَّكَ لَاَنْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْدُ۔ ہود - ۸) پیغمبرؑ نے ان کی اس کج فکری اور اس جاہلانہ تصور مذہب کو پھر درست کرنے کی کوشش کی، ان کے سوئے ہوئے ضمیر کو جگا کر اللہ تعالیٰ سے استغفار کرنے کی نصیحت کی، انجام سے ڈرایا، جزا و سزا کے بارے میں خدا کی دائمی سنت یاد دلانا چاہی، مگر آپ کی کوئی نصیحت، کوئی تلقین اور کوئی تہدید ان کے دماغ

دماغ کے بند دروازوں کو کھول نہ سکی، وہ انکار پر انکار کرتے رہے، اور آخر میں صاف صاف کہہ دیا کہ:۔

یَاشُعَیْبُ مَانَفْقَہُ کَثِیْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرَاكَ فِیْنَا ضَعِیْفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ ۔ (ہود - ۹۱)	شعیب! تمہاری اکثر باتیں تو ہماری سمجھ ہی میں نہیں آتیں، اور اپنے درمیان ہم تمہیں کمزور پا رہے ہیں، اگر تمہارا قبیلہ نہ ہوتا تو ہم تمہیں ضرور ہی سنگسار کر دیتے۔

جہاں تک ان کی اس بات کا تعلق ہے کہ "تمہاری اکثر باتیں ہماری سمجھ ہی میں نہیں آتیں" چاہے جس ادعائے دانش مندی کے نشہ میں، اور کتنے ہی گہرے طنز کے ساتھ کہی گئی ہوں، مگر اس میں ذرا شبہ نہیں کہ امرِ واقعی کے عین مطابق تھی۔ جاہلیت کے عشق نے ان کی عقل کو اس حد تک اپنا 'معمول' بنا لیا اور ان کی انسانی فطرت کو اس قدر مسخ کر ڈالا تھا کہ عقل سلیم کو اپیل کرنے والے علم حق کے روشن ترین حقائق کو سمجھ سکنے کی کوئی صلاحیت ان میں باقی ہی نہیں رہ گئی تھی۔ جس طرح ایک پیدائشی اندھا ہزار سمجھانے کے باوجود یہ نہیں سمجھ سکتا کہ سفیدی کیا چیز ہوتی ہے اور سرخی کسے کہتے ہیں، ٹھیک اسی طرح شرک اور کفر اور فسق و فجور میں مدتِ دراز سے ڈوبے ہوئے شخص کے ذہن میں بھی نہ یہ حقیقت اتر پاتی کہ ذاتِ واحد کے سوا اور کوئی بھی ہستی لائق پرستش نہیں، اور نہ یہ کہ اللہ رب العالمین کی طرف سے انسانوں کو حق کی تعلیم دینے کے لئے خود انہی میں سے کچھ افراد پیغامبر کی حیثیت سے مبعوث ہوا کرتے ہیں، اور نہ یہ کہ سبھی لوگ مرنے کے بعد ایک روز دوبارہ زندہ کر کے اٹھائے جانے والے ہیں تاکہ ان کی زندگی بھر کے اعمال کا حساب لیا جائے اس لئے اس قوم نے حضرت شعیب سے اگر لَا نَفْقَہُ کَثِیْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ کہا تھا تو از روئے واقعہ کچھ غلط نہیں کہا تھا۔

آپ نے اوپر کے صفحات میں قدیم زمانوں کی کچھ مشہور قوموں کے بارے میں قرآن کریم کا یہ جو بیان واقعہ پڑھا ہے اور ابھی آگے چل کر بھی پڑھیں گے، کہ ان کے لئے توحید اور

آخرت اور رسالت ہر ایک کی بات ایک اچنبھے کی بات ثابت ہوتی رہی، تو ان کا یہ اظہار تعجب بھی دراصل اسی " لَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ " کا مظہر ہوتا تھا۔

(۶) قوم فرعون

شب و روز کی گردش حسب معمول جاری رہی۔ یہاں تک کہ سرزمین مصر میں قبطی قوم کو عروج ملا اور فرعونی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی۔ یہ لوگ پوری طرح جاہلیت میں ڈوبے ہوئے تھے۔ جب مصر میں چند صدیوں قبل جاکر آباد ہو جانے والے بنی اسرائیل کی اصلاح و ہدایت اور رہنمائی کے لئے، نیز فرعون کے مظالم سے انھیں نجات دلانے کے لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے تو قبطی قوم کو حق کی دعوت دینے کی ذمہ داری بھی ان کے سپرد تھی۔ انبیائی طریقِ دعوت کے مطابق حضرت موسیٰؑ نے قوم کے سربراہ کی حیثیت سے فرعون اور اس کے درباری امراء کو اپنا پہلا مخاطب بنایا۔ فرعون کے دربار میں جاکر اس کے سامنے اپنی نبوت کا اعلان کیا اور توحید کی دعوت پیش کی۔ اس دعوت کا پیش ہونا تھا کہ واقعات کے پردے پر پھر وہی مناظر نمودار ہونے لگے، اور برابر ہوتے رہے، جو حضرت نوحؑ کے زمانے سے لے کر اب تک نمودار ہوتے چلے آرہے تھے۔ حضرت موسیٰؑ کو نبوت کے مقام پر فائز کرکے حکم ہوا:۔

أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ	کہ ظالم قوم کے پاس جا۔ فرعون کی قوم
قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ	کے پاس۔ کیا یہ لوگ (اپنے انجام
	کی طرف سے) بالکل بے خوف ہیں۔ (شعراء ۱۰-۱۱)

جس قوم کا اللہ جل مجدہ نے گویا نام ہی الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (ظالم قوم) رکھ دیا ہو اندازہ کیجئے کہ وہ حق سے کتنی دور اور باطل و جاہلیت کی کیسی دلدادہ رہی ہوگی، اس لئے اس دعوت کا جو جواب اس ظالم قوم نے دیا وہ توقع کے ٹھیک مطابق یہ تھا کہ:۔

مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِيْ	ہم نے تو ایسی باتیں اپنے پہلے کے

آبَآءِنَا الْاَوَّلِیْنَ (قصص۔۳۶) بزرگوں سے کبھی نہیں سنیں۔

اس چند لفظی جملہ میں انکار بھی تھا، استعجاب بھی تھا، اور اس کی دلیل بھی تھی۔ دلیل یہ تھی کہ جب ایسے ایسے بزرگ نہ خدا کو ایک اور لاشریک مانتے اور کہتے تھے نہ قیامت اور آخرت کا تصور رکھتے تھے اور نہ کسی عام انسان کے بارے میں یہ سوچ بھی سکتے تھے کہ وہ خالق و مالکِ کائنات کا فرستادہ مقرر ہو سکتا ہے تو آج ایک معمولی شخص کی زبان سے نکلی ہوئی یہ نئی اور انوکھی باتیں کیسے مان لی جا سکتی ہیں؟ اور ان کے معقول و قابلِ غور ہونے کا سوال ہی کہاں پیدا ہو سکتا ہے؟

خیر قوم تو اسی حد پر رک گئی کہ وہ صرف ظالم تھی، مگر فرعون صرف ظالم ہی نہیں ظالموں کا سردار، اور سردار ہی نہیں بزعم خویش ان کا "الٰہ" اور "ربِّ اعلیٰ" تھا، اس لئے وہ ظلم اور سرکشی کے انتہائی اور غیر معمولی مظاہرے کے بغیر کیسے رک سکتا تھا۔ سو اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید اور لاشریک معبودیت کے انکار سے آگے بڑھ کر اپنی مملکتِ عصر کی حد تک اس کی ربوبیت، آقائی اور حاکمیت کا بھی سرے سے انکار کر دیا، اور اسے ناقابلِ قبول ہی نہیں ناقابلِ فہم قرار دے دیا۔ حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ علیہما السلام نے جب حکمِ الٰہی کی تعمیل کرتے ہوئے اس کے بھرے دربار میں جا کر اعلان کیا کہ:۔

اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ بالیقین ہم رب العالمین کے

(شعراء۔۱۶) فرستادے ہیں۔

تو وہ فوراً بول اٹھا:۔

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِیْنَ (شعراء۔۲۳) اور یہ رب العالمین کیا چیز ہے؟

اس کے اس سوال میں استعجاب تو ضرور تھا مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ دہریہ اور منکرِ خدا تھا۔ جب وہ خود اپنی الوہیت کا مدعی اور "ربِّ اعلیٰ" ہونے کا دعوے دار تھا تو دہریہ کیسے ہو سکتا تھا؟ چنانچہ قرآن مجید کے اندر اس کے جن دوسرے اقوال کو مختلف مقامات پر نقل کیا گیا ہے ان میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ وہ خالق و مالکِ کائنات

ہی کا نہیں فرشتوں کا بھی قائل تھا (ملاحظہ ہو سورہ زخرف آیت ۵۳) اس کے کہنے کا مطلب صرف یہ تھا ملکِ مصر کی حد تک میں ہی سب کچھ ہوں، اس مملکت کا فرماں روائے مطلق بھی ہوں اور اس کے باشندوں کا معبود اور ربِ اعلیٰ بھی ہوں۔ اور یہ اس کا قہر اور جاہلیت کا سحر تھا کہ پوری قبطی قوم اس کے اس دعوے کے آگے سپر ڈالے ہوئے تھی، جیسے قرآن مجید نے یوں بیان فرمایا ہے کہ "اس نے اپنی قوم کو بے وزن بنا رکھا تھا اور وہ اس کے حضور پوری طرح سرِ تسلیم خم کئے ہوئے تھی" (فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهٗ فَاَطَاعُوْهُ زخرف۔۵۴) پس وہ رب العالمین اور فرماں روائے کائنات کی ہستی کا منکر نہیں تھا، بلکہ ایسے رب العالمین اور فرماں روائے کائنات کا منکر تھا، بلکہ یوں کہئے کہ منکر بنا ہوا تھا جس کی ربوبیت اور فرماں روائی ملکِ مصر پر بھی اسی طرح قائم اور جاری وساری ہو جس طرح باقی کائنات پر قائم ہے۔ اپنے اسی احمقانہ دعوے کی بنا پر، قدرتی طور پر، اس کا خیال یہ تھا کہ میں کسی بیرونی ہدایت کا ہرگز محتاج نہیں ہوں۔ موسیٰؑ جھوٹ کہتا ہے کہ میں اللہ رب العالمین کا بھیجا ہوا نبی ہوں۔ میرے پاس کسی نبی کے آنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر بالفرض باقی کائنات کے فرماں روا کو مجھ فرماں روائے مصر کے پاس اپنا کوئی ایلچی بھیجنا ہی ہوتا تو کسی ایسے عالی مرتبہ شخص کو بھیجتا جو اگر خود فرشتہ نہ ہوتا تو اس کے جلو میں کچھ فرشتے ضرور ہوتے جو اس کے آگے ہٹو بچو کی منادی کرتے ہوئے چلتے، نیز امراء وشہزادگان کی طرح اس کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن ہوتے۔ غرض بشر ہوتے ہوئے بھی وہ فوق البشر ہوتا۔ حماقت اور جاہلیت کا کمال دیکھئے کہ فرعون خود تو ایک بشر ہونے کے باوجود معبود اور ربِ اعلیٰ ہو سکتا تھا، حالانکہ اس کے جلو میں کوئی ایک بھی فرشتہ نہیں تھا، مگر حضرت موسیٰؑ اللہ کے رسول اور ایلچی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے کہ ان کے ارد گرد فرشتوں کا کوئی جھرمٹ نہیں دکھائی دیتا تھا! فرعون کی یہ باتیں، خصوصاً اس کا یہ دعویٰ کہ وہی اہل مصر کا اللہ ورب ہے اور اس کا یہ سوال کہ رب العالمین کیا چیز ہے، جس قدر بودا اور عقل وفہم سے بعید تھا اسے ایک معمولی سمجھ رکھنے والا شخص بھی بداہتہً محسوس کر لے سکتا ہے۔ چنانچہ

اس کے اس احمقانہ سوال کے جواب میں حضرت موسیٰؑ نے دو ہی ایک جملے کہے تھے کہ اس کی زبان تالو سے چپک کر رہ گئی، اور پھر اس کے بجائے کہ وہ اپنی اوقات پر نظر ڈال کر سیدھی طرح حق بات کو مان لیتا، اپنے موقف کی حمایت میں وہی "لاجواب دلیل" پیش کر دی جسے ہر جبار عنید معقولیت کے میدان میں شکست کھا جانے کے بعد پیش کیا کرتا ہے۔ اس نے کہا "موسیٰ! اگر تم نے میرے سوا کسی اور کو اپنا رب بنایا تو میں یقیناً تجھے قید کر دوں گا"۔ (لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلٰهًا غَيْرِيْ لَاَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوْنِيْنَ۔ شعراء - ۲۹)

یہ پرانے زمانوں کی چند تاریخی شہادتیں ہیں۔ ان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خدا پرستی، آخرت اندیشی، نیکی، تقویٰ اور حسنِ خُلق کے پاکیزہ تصورات کو، جو عقل سلیم کے بدیہی مسلمات اور روحِ انسانی کی مرغوب غذا ہیں، آدمی بسا اوقات کتنی ناگواری اور ترش روئی کے ساتھ ٹھکرا دیا کرتا ہے۔ پھر ان شہادتوں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس عاقبت دشمن حرکت کی وجہ ہر دور میں، ہر جگہ اور ہر قوم کے ہاں ہمیشہ ایک ہی رہی ہے۔ انسان کی خود فراموشی، ذہنی پستی، فکری کجی، عقلی فساد، باپ دادا کی اندھی تقلید، نفس پرستی اور جاہلی حمیت — یہی وہ نامبارک حجابات ہیں جو حق کے لئے نفوذ کی راہ کو بند رکھتے، اور آدمی کو اس سے بے گانۂ محض بنا کر رکھ دیتے ہیں۔ ورنہ ممکن نہ تھا کہ انسان اُس حق سے، جس کے ساتھ اس کی اصل فطرت کو وہی تعلق ہے جو تعلق مقناطیس سے صاف لوہے کو ہوتا ہے، یوں اظہارِ بیزاری کرتا۔ چنانچہ ان افراد کا حال بالکل دوسرا رہا جو اگرچہ جاہلیت کے اندھیرے میں گم پڑے تھے، مگر ان کے دلوں میں ابھی زندگی باقی تھی اور ان کی فطرت قبولِ کی صلاحیت سے ہنوز محروم نہیں ہوئی تھی۔ جب حق کی روشنی پھیلی تو وہ اس کی طرف دوڑ پڑے۔ جس کے بعد نہ جاہلی معاشرے کا بندھن انھیں باندھ کر رکھ سکا اور نہ ان کے ذاتی مصالح و مفادات ان کے پاؤں کی بیڑی بن سکے، حتیٰ کہ وقت کا اقتدار بھی انھیں اپنے فیصلے سے باز نہ رکھ سکا۔ معاشرے نے جب دباؤ ڈالا تو ان کا

جواب تھا " وَمَا لِیَ لَآ اَعۡبُدُ الَّذِیۡ فَطَرَنِیۡ وَاِلَیۡہِ تُرۡجَعُوۡنَ " یٰس ۲۲۔ (آخر میں اس خدا کی بندگی کیوں نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کے پاس تم سب کو بھی لوٹ کر جانا ہے؟) اور جب ظالم اقتدار نے سولی پر چڑھا دینے کی دھمکی دی تو اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بولے " فَاقۡضِ مَاۤ اَنۡتَ قَاضٍ " طٰہٰ ۲۰۔ (جو کچھ تجھے کرنا ہو کر لے) انبیاء علیہم السلام کے سارے جتن کے باوجود اور بیّن سے بیّن آیات دیکھ لینے کے بعد بھی جاہلیت کے بدستور گرویدہ بنے رہے تو صرف وہ بدبخت جن کے اندر ذوقِ حق طلبی کا شائبہ بھی باقی نہیں رہ گیا تھا اور جنھوں نے انسانیت اور نفسانیت کو ہم معنی سمجھ رکھا تھا۔

بَدَءَ الۡاِسۡلَامُ غَرِیۡبًا

ساتویں صدی عیسوی کا آغاز تھا کہ ہدایتِ ربانی کا آخری نزول شروع ہوا، اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری پیامبر کی حیثیت سے مبعوث ہوئے۔ وقت کے پردوں پر دعوتِ حق کے سلسلے میں وہی مناظر پھر ابھرنے لگے جو ایسے مواقع پر ہمیشہ ابھرتے رہے ہیں۔ چونکہ آپؐ کی نبوت نہ صرف یہ کہ دائمی تھی بلکہ عالمی بھی تھی، اس لئے اب کی بار اسلام اور جاہلیت کا ٹکراؤ بھی غیر معمولی حد تک سخت اور وسیع رہا۔ اگرچہ دنیا اپنی ذہنی نشو ونما کے اعتبار سے اب سنِ رُشد کو پہنچ رہی تھی مگر حق سے اس کی بے رغبتی اور باطل سے ذوقِ وابستگی میں کوئی فرق نہ ہونے پایا تھا۔ اس لئے آپ کی دعوت کا بلند ہونا تھا کہ ٹھیک وہی طوفان اٹھ کھڑا ہوا جو انبیائی دعوتوں کے خلاف اٹھتا رہا ہے۔ حق کی تردید کے لئے جاہلیت اپنی 'بیاضِ استدلال' کھول کر بیٹھ گئی اور آپؐ کی نبوت کے خلاف یہ 'دلیل' پڑھ کر سنا دی۔

اَبَعَثَ اللّٰہُ بَشَرًا رَّسُوۡلًا (بنی اسرائیل ۹۴) — کیا اللہ نے ایک بشر کو اپنا فرستادہ بنایا ہے؟

اور:۔

عَجِبُوۡۤا اَنۡ جَآءَہُمۡ مُّنۡذِرٌ — اس بات پر وہ متعجب ہو رہے کہ انہی

مِنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُوْنَ — کے اندر سے ایک خبردار کرنے والا آن
هٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ — کے پاس آیا ہے چنانچہ ان منکروں
(ق۔ ۲) — نے کہا کہ یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔

جہاں کسی پر شبہ ہوا کہ یہ حضورؐ کی باتوں سے متاثر ہو رہا ہے قوم کے بڑوں نے اسے شرم دلاتے ہوئے کہا:۔

اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا — تم تو ایک آسیب زدہ کے پیرو
مَّسْحُوْرًا (بنی اسرائیل۔ ۴۷) — بنا چاہتے ہو

اور جب آپؐ کی زبان سے قرآن سنتے تو اس پر توجہ کرنے کے بجائے تیز تیز نگاہوں سے آپؐ کو اس طرح گھورنے لگتے گویا آپ کے قدم پھسلائے بغیر نہ رہیں گے (اِنْ يَّكَادُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَيُزْلِقُوْنَكَ بِاَبْصَارِهِمْ۔ قلم۔ ۵۱) اور کہتے یہ تو نرا دیوانہ ہے (اِنَّهٗ لَمَجْنُوْنٌ۔ ایضاً) توحید کے خلاف یہ 'دلیل' پیش کی گئی:۔

اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا — کیا اس شخص نے سارے معبودوں کی
وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ — جگہ ایک ہی معبود بنا ڈالا ہے؟ یہ تو بڑی
عُجَابٌ (ص۔ ۵) — عجیب چیز ہے۔

اور پھر عملی رویہ یہ اختیار کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کی آیتیں کان میں پڑتے ہی منہ موڑ کر بھاگ کھڑے ہوتے (وَلَّوْا عَلٰٓى اَدْبَارِهِمْ نُفُوْرًا۔ بنی اسرائیل۔ ۴۶)
آخرت کی بات سنتے ہی آپؐ کو ایک انوکھا اور حیرت انگیز تماشہ قرار دے کر ایک دوسرے سے کہنے لگا:۔

هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ — کیا ہم تمہیں ایک ایسے شخص کو بتائیں جو
يُّنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ — خبر دیتا ہے کہ جب تم لوگ گل سڑ کر
مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ — ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو از سر نو پیدا کئے
جَدِيْدٍ (سبا۔ ۷) — جاؤ گے؟

اور بار بار اس کا مذاق اڑایا جاتا رہا۔ کبھی سر ہلا ہلا کر کہا جاتا "آخر وہ کب برپا ہوگی"؟ (مَتٰی هُوَ۔ بنی اسرائیل۔ ۵۱) کبھی پوچھا جاتا "وہ کب آکر لنگر انداز ہوگی"؟ (اَیَّانَ مُرْسٰهَا نازعات ۔۴۲) غرض ان ماضی پرستوں، حال کے شیدائیوں اور مستقبل سے غافلوں کے نزدیک دعوتِ حق کی بنیادوں میں سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہ تھی جو بداہتہً غلط نہ ہوتی اور جو قابلِ تعجب ہی نہیں لائقِ استہزا بھی نہ ٹھہرتی اور جس پر لمحہ بھر بھی ٹھہر کر غور کیا جا سکتا۔ ہر بنیاد ایک عجوبہ اور اس کی ہر دلیل دیوانے کی بڑ تھی۔ آپؐ کے نبی ہونے پر تعجب کا اظہار اور اس کا استہزا، توحید کے عقیدے پر تعجب کا اظہار اور اس کا استہزا، آخرت کی بات پر تعجب کا اظہار اور اس کا استہزا۔ اور جب اس دین کی ساری کی ساری بنیادیں محلِ تعجب اور لائقِ استہزا ٹھہرا دی گئیں تو ان بنیادوں پر تشکیل پانے والے پورے نظامِ ہدایت کا ایک ایک جزو ان کے لئے قدرتی طور پر ناقابلِ فہم ہونا چاہئے تھا، اور جیسا کہ آگے چل کر آپ تفصیل سے پڑھیں گے، فی الواقع ایسا ہی ہوا بھی۔ حضورؐ کی اور آپؐ کے اصحابؓ کی مسلسل کوششوں اور تفہیموں کے باوجود نہ تو اس دین کا تصور ہی انھیں اپیل کر سکا، نہ اس کے معیارِ خیر و شر سے وہ مانوس ہو سکے، نہ اس کی اخلاقی قدروں کے رمز شناس بن سکے اور نہ اس کے احکام کی حکمتیں اور مصلحتیں ان کی سمجھ میں آسکیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ حضورؐ ان کی نظر میں اس دنیا کی مخلوق تھے ہی نہیں نہ آپؐ کی کوئی بات انسانی عقل کے لئے قابلِ فہم تھی۔ آپؐ کے لائے ہوئے دین کے مطلوبہ ذہنی سانچے سے رائج الوقت اندازِ فکر و نظر کی بیگانگی کی انتہا یہ تھی کہ جاہلیت کے اندھے پرستاروں کا معاملہ تو الگ رہا، اُن پیروانِ حق کو بھی جو جاہلیت کے اس گھٹا ٹوپ اندھیرے سے نکل آئے تھے اور جنھیں توحید، آخرت، رسالت، قرآن اور اسلام پر پورا پورا شرح صدر حاصل ہو گیا تھا۔ اس دین کے تفصیلی تقاضوں کو ہضم کر لینے میں قدم قدم پر مشکلات پیش آتی رہیں، اور اس کی فکر کی بے نظیر بلندیوں کے سامنے وہ بھی بار بار ٹھٹک کر کھڑے ہو جاتے رہے۔ اور برسوں کی تربیتی کوششوں کے بعد ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ذہنوں کو پوری

طرح صاف کر سکے۔

اسلام کی ابتدائی تاریخ کے یہ وہ حقائق ہیں جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تین لفظوں کے ایک مختصر سے بلیغ جملے میں یوں بیان فرمایا ہے:۔

بَدَءَ الْاِسْلَامُ غَرِیْباً — اسلام کا آغاز ایسی حالت میں ہوا تھا کہ وہ (دنیا کے لئے) غریب تھا۔
(مسلم، جلد اول، باب ان الاسلام بدأ غریبا)

'غریب' کے معنی عربی زبان میں اس معنی سے بہت کچھ مختلف ہیں جو اس لفظ کے اردو زبان میں ہیں۔ اردو میں غریب کے عام اور مشہور معنی مفلس اور نادار کے ہیں، اور کبھی کبھی 'مسافر' کے معنی میں بھی اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن عربی زبان میں اس کے معنی مفلس اور نادار کے تو بالکل نہیں ہیں البتہ مسافر کے ضرور ہیں، مگر یہ معنی بھی فی الواقع مجازی ہیں، حقیقی نہیں ہیں۔ حقیقی معنی اس لفظ کے نرالے، بیگانے اور اجنبی و نامانوس کے ہیں۔ اور یہی اصل معنی اس ارشاد نبوی میں مراد ہیں۔ 'مسافر' کے معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ ایسی شکل میں نہ تو اس ارشاد کے اندر کوئی خاص معنویت پیدا ہو سکتی ہے نہ ادب کا ذوق ہی اسے تسلیم کر سکتا ہے۔ پھر 'غریب' کے معنی اگر مسافر کے ہوتے ہیں تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ ایک اجنبی ماحول میں ہوتا ہے اور وہاں کے لوگوں کو اس سے کوئی یگانگی، کوئی انس اور کوئی جان پہچان نہیں ہوتی۔ لیکن اصل اجنبیت اور بے گانگی شکل صورت، وضع قطع اور وطنی تعلق کی نہیں بلکہ افکار و نظریات، پسند و ناپسند اور مذاق و مزاج کی ہوتی ہے۔ ایک آدمی اپنے ہم وطنوں اور خونی رشتہ رکھنے والوں کے اندر رہتے ہوئے بھی بیگانہ سے بے گانہ تر ہو سکتا ہے اگر اس کا ذہن ان کے ذہن سے کوئی لگاؤ نہ رکھتا ہو اور اس کے افکار و تصورات ان سے بالکل مختلف ہوں۔ پس اسلام کے 'غریب' ہونے کا مطلب جس طرح یہ نہیں ہے کہ جب اس کی ابتدا ہوئی تھی اس وقت اس کے عملی معنی افلاس کے تھے اور اس کے ماننے والے سب کے سب مفلس تھے، اسی طرح یہ بھی نہیں ہے کہ اسلام کی ابتدا مسافرت یا خانہ بدوشی کی حالت میں ہوئی تھی، بلکہ اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ جب وہ آیا تو اپنی خالص

عقلیت اور بے آمیز فطریت، اپنے عقائد اور تصورات، اور اپنی اقدار و ذہنیات کے اعتبار سے اس دنیا کے لئے بالکل نرالا، سرتاسر اجنبی اور یکسر بیگانہ تھا جو نفسانیت، مادیت، فکر و نظر کی پستی، عقلی فساد، خود ساختہ رسوم اور باپ دادا کی اندھی تقلید کے شیدائیوں سے بھری ہوئی تھی۔ اس کی ایک ایک بات سے لوگوں کو وحشت ہو رہی تھی، ہر چیز ان کو اوپری اور ناقابل فہم، عجیب اور حیرت انگیز معلوم ہو رہی تھی۔ ان کے ٹیڑھے اور تنگ دماغوں میں اس ماورائی، وسیع بلند اور پاکیزہ نظام ہدایت کا تصور کسی طرح سماتا ہی نہ تھا جو اسلام نے پیش کیا تھا۔ جس طرح گول خانے میں چوکھٹی چیز گھس نہیں پاتی اسی طرح ان کے اوندھے ذہنوں میں دعوت حق کی باتیں اتر نہیں پاتی تھیں، اور جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو نیم کے پتوں کی کڑواہٹ محسوس نہیں ہو پاتی اسی طرح ان جاہلیت کے ڈسے ہوؤں کی عقل بھی کفر، شرک، فسق، مادیت، نفسانیت اور بدطینتی کی تلخی کا احساس کھو بیٹھی تھی۔

اسلام میں مظلوم کے حقوق

سید جلال الدین عمری

کسی شخص پر ظلم و زیادتی ہو تو اسے یہ حق ملنا چاہئیے کہ وہ اس کے خلاف آواز اٹھائے اور اس نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے جو اسے پہونچا ہے ورنہ معاشرہ میں کمزوروں کے حقوق محفوظ نہیں رہ سکتے جس کسی کے ہاتھ میں طاقت ہوگی وہ جب چاہے گا ان کے حقوق پر دست درازی کرے گا اور اسے کسی جوابی اقدام کا خطرہ نہ ہوگا۔ اسلام نے مظلوم کو وہ سارے حقوق دیئے ہیں جن کے ذریعہ وہ ظلم کا مقابلہ کر سکتا، ظالم کو بے نقاب کر سکتا اور اس کے خلاف چارہ جوئی کر سکتا ہے۔ یہاں اس سلسلہ کے بعض حقوق کا ذکر کیا جارہا ہے۔

مظلوم ظلم کے خلاف آواز اٹھا سکتا ہے

اگر کسی پر ظلم و ستم ہو تو اسے ظالم کے خلاف آواز اٹھانے کا فطری حق ہے۔ لیکن معاشرہ کے کمزور افراد اور طبقات بالعموم اس حق سے محروم ہی رہے ہیں۔ انھیں اس قدر دبایا اور کچلا گیا کہ وہ بڑے سے بڑے ظلم اور بربریت کے خلاف بھی دم مارنے کی ہمت نہیں پاتے تھے۔ وہ اپنے حقوق کے مالک نہ تھے بلکہ ان کے حقوق ان جابروں اور ظالموں کے ہاتھوں میں تھے جو لطف و محبت اور ہمدردی سے نا آشنا تھے۔ وہ جب چاہتے ان بے نواؤں کے حقوق روندتے اور پامال کرتے اور انہیں حرف شکایت تک زبان پر لانے کی

اجازت نہ تھی۔ اسلام نے مظلوم کو ظلم کے خلاف آواز اٹھانے کا حق دیا اور اعلان کیا:

لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ	اللہ کو پسند نہیں کہ کسی کی بری بات
بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا	کا ذکر کیا جائے۔ لیکن جس شخص پر ظلم
مَنْ ظُلِمَ وَکَانَ اللّٰہُ	ہو (وہ اس کا اظہار کر سکتا ہے) اور
سَمِیْعًا عَلِیْمًا۔ (النساء: ۱۴۸)	اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

کسی غلط اور گندی بات کا زبان سے نکالنا اور اس کا چرچا کرنا سخت ناپسندیدہ ہے اس لئے کہ اس سے اسے فروغ ملتا ہے جو گندگی ایک جگہ ہوتی ہے وہ دس جگہ پھیلتی ہے۔ البتہ کسی پر ظلم ہو تو اسے اس کے اظہار و اعلان کا حق ہے۔ اس سے ایک طرف ظالم بے نقاب ہوگا اور سوسائٹی اس کے شر سے محفوظ رہے گی تو دوسری طرف مظلوم کے ساتھ ہمدردی پیدا ہوگی اور اس پر ہونے والے ظلم و ناانصافی کا مداوا ہوگا۔

ظلم و زیادتی اور بدسلوکی کی بہت سی شکلیں ہو سکتی ہیں۔ آدمی کے ساتھ جس قسم کی بھی زیادتی ہو کیا وہ اس کا اظہار کر سکتا ہے یا بعض مخصوص زیادتیوں ہی کے اظہار کی اسے اجازت ہے؟ مشہور تابعی حضرت مجاہدؒ کہتے ہیں کہ اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا مہمان بنے اور وہ اس کی ٹھیک سے مہمانی نہ کرے تو وہ اس کی شکایت کر سکتا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اسلام کے نزدیک ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو حقوق عائد ہوتے ہیں ان میں سے ایک حقِ ضیف بھی ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ ایک مسلمان کسی بھی اجنبی جگہ پہنچ جائے تو بھوکا رہنے پر مجبور نہ ہو۔ وہاں وہ اپنے کسی بھی مسلمان بھائی کا مہمان بن سکتا ہے۔ حقِ ضیف کے سلسلہ میں بعض روایات بھی آتی ہیں جن کی بنیاد پر امام احمدؒ وغیرہ نے اسے واجب کہا ہے[۱]۔

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۱/۵۷۰

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔ آیت کا مطلب ہے کہ آدمی پر زیادتی ہو تو وہ بددعا کرسکتا ہے۔ یہ درحقیقت مثالیں ہیں جن کے ذریعہ آیت کے مفہوم کو سمجھایا گیا ہے۔ ورنہ آیت میں مظلوم کو بغیر کسی تخصیص کے اپنے اوپر ہونے والے ظلم کے اظہار کی بلکہ انتقام کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ سدی کہتے ہیں :۔

ان اللہ لا یحب الجھر	بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو ناپسند
بالسوء من احد من	کرتا ہے کہ انسانوں میں سے کوئی بھی
الخلق ولکن یقول من	برائی کا اظہار کرے لیکن اللہ تعالیٰ فرماتا
ظلم فانتصر بمثل ما	ہے کہ جس پر ظلم ہوا ہے وہ اگر اپنے
ظلم فلیس علیہ	ظلم کے جواب میں انتقام لے تو اس
جناح	پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

علامہ ابن جریر طبری نے ان سب اقوال کو نقل کرنے کے بعد آیت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے: "اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ علانیہ کسی کی برائی کی جائے البتہ جس شخص پر ظلم ہوا ہے وہ اگر اس کا ذکر کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ کسی نے مہمان کا حق بالکل نہیں ادا کیا یا ٹھیک سے نہیں ادا کیا یا کسی کی جان و مال پر اس نے زیادتی کی۔ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ مظلوم اللہ تعالیٰ سے دعا کرے کہ وہ اس کی مدد کرے۔ اگر وہ آواز کے ساتھ دعا کرے تو یہ بھی ایک طرح کا اظہار ہی ہے۔"[1]

مفسر خازن لکھتے ہیں "علماء نے کہا ہے کہ لوگوں کے خفیہ حالات کو دوسروں پر ظاہر کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے لوگ غیبت میں مبتلا ہوتے ہیں اور خود وہ شخص شک و شبہ میں گرفتار ہوتا ہے۔ البتہ جس پر ظلم ہوا ہے وہ اس کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس طرح کہ فلاں نے اس کا مال چرایا یا غصب کیا ہے۔ اگر کوئی اسے برا بھلا

---

[1] تفسیر ابن جریر جزء ۶/۲-۴

کہے تو اسے اس کا جواب دینے کا بھی حق ہے[1]

جس شخص پر ظلم و زیادتی ہو تو اس پر یہ مزید ظلم ہوگا کہ اسے اس کے اظہار کی بھی اجازت نہ دی جائے۔ مظلوم کی زبان بند کرنے سے ظلم بے قید ہو جاتا ہے اور اسے پھلنے پھولنے سے دنیا کی کوئی طاقت روک نہیں سکتی۔ اسلام مظلوم کو یہ حق دے کر کہ وہ ظلم کا برملا اظہار کر سکتا ہے اسے معاشرہ سے ختم کرنا چاہتا ہے۔

حق دار حق کا مطالبہ کر سکتا ہے

احادیث میں یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے کہ حق دار اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسے اس حق سے نہ تو روکا جا سکتا ہے اور نہ اس کی کمزوری سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے بلکہ اگر اپنے حق کے مطالبہ میں اس کی طرف سے شدت اور سختی کا مظاہرہ بھی ہو تو اسے برداشت کیا جانا چاہیئے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے (جو غالباً کافر تھا) اونٹ قرض لیا۔ اس نے شدت سے واپسیِ قرض کا مطالبہ کیا تو صحابہ کرامؓ نے اسے سخت جواب دینا چاہا آپؐ نے فرمایا:۔

دعوه فان لصاحب	اسے چھوڑ دو اس لئے کہ جو حق دار ہے
الحق مقالا	اسے بولنے کی گنجائش ہے۔

اس کے بعد حکم دیا کہ ایک اونٹ خرید کر اسے دے دیا جائے۔ صحابہ کرام نے عرض کیا کہ جو اونٹ اس سے لیا گیا تھا اس سن و سال کا اونٹ تو اس وقت دستیاب نہیں ہے البتہ اس سے بہتر اونٹ موجود ہے۔ آپ نے فرمایا وہی اونٹ خرید کر اسے دے دو، تم میں بہتر انسان وہ ہے جو بہتر طریقے سے قرض کی ادائیگی کرے[2]

---

[1] تفسیر خازن ۱/۵۱۲۔ امام رازی نے اس تشریح کو اصم کی طرف منسوب کیا ہے ملاحظہ ہو تفسیر کبیر ۳/۲۲۶
[2] بخاری، کتاب الاستقراض، باب استقراض الابل۔ مسلم، کتاب المساقاة

اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

ای صولۃ الطلب	وہ زور سے طلب کرسکتا اور قوت
وقوۃ الحجۃ لکن	سے بول سکتا ہے لیکن شریعت نے
مع مراعاۃ	جو ادب بتایا ہے اس کی رعایت
الادب المشروع [1]	کرتے ہوئے۔

مطلب یہ کہ شریعت کے قائم کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے حق دار پورے زور اور قوت سے اپنے حق کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اسی حدیث کے ذیل میں علامہ ابن الملک کہتے ہیں کہ حق دار کو اپنا حق نہ ملے تو صرف یہی نہیں کہ شکایت اور ڈانٹ ڈپٹ کی اسے اجازت ہوگی بلکہ وہ قانونی چارہ جوئی بھی کرسکتا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں

المراد بالحق ھنا الدین	یہاں حق سے مراد قرض ہے۔ یعنی
یعنی من کان علی	جس کا اپنے قرض دار پر حق ہو اور وہ
غریمہ حق فماطلہ	اس کے ساتھ ٹال مٹول کرے تو وہ
فلہ ان یشکوہ	اس کی شکایت کرسکتا ہے، حاکم
ویرافعہ الی الحاکم	تک اسے لے جاسکتا ہے اور اس
ویعاتب علیہ	کی ڈانٹ ڈپٹ بھی کرسکتا ہے۔
وھو المراد	حدیث میں جو "مقال" کا لفظ آیا ہے
بالمقال [2]	اس کا یہی مطلب ہے۔

حق کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے

ایک انسان دوسرے انسان کا حق ادا کرنے میں غفلت اور کوتاہی کرے یا اپنے

---

[1] فتح الباری ۵/۳۶ [2] مبارق الازہار شرح مشارق الانوار ۱/۱۴۷

جائز حق سے زیادہ کا اس سے مطالبہ کرے تو اس پر ظلم کرتا ہے۔ اس پر اگر بندش نہ لگائی جائے تو ظلم کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو سکتا ہے۔ اسلام اس رویہ کو غلط اور ناجائز ٹھہراتا اور اسے سختی سے روکتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مطل الغني ظلم فإذا أتبع أحدكم على مليّ فليتبع [1]	مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے (اس کی ایک مسلمان سے توقع نہیں کی جا سکتی اس لئے) جب تم میں سے کسی کو کسی مالدار کے پیچھے بھیجا جائے (قرض کے سلسلہ میں اس کا حوالہ دیا جائے) تو وہ اس کے پیچھے جائے (حوالہ قبول کرلے)

حدیث میں 'مطل' کا جو لفظ آیا ہے اس کے معنی کسی حق کی ادائیگی میں ٹال مٹول اور تاخیر کے ہیں۔ امام نووی قاضی عیاض وغیرہ کے حوالہ سے کہتے ہیں:

المطل منع قضاء ما استحق اداؤه [2]	جس حق کا ادا کرنا ضروری ہو جائے اس کے ادا کرنے سے انکار کرنا

حافظ ابن حجر نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

تأخير ما استحق اداؤه بغير عذر [3]	جس چیز کا ادا کرنا ضروری ہو جائے اس کے ادا کرنے میں بغیر کسی عذر کے تاخیر کرنا

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص صاحب حیثیت ہے اس کے لئے حقوق کی ادائیگی میں تاخیر نا روا ہے اس لئے کہ اس کی طرف سے تاخیر کی کوئی معقول وجہ نہیں

---

[1] بخاری، کتاب الاجارہ، باب الحوالۃ۔ مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب تحریم مطل الغنی۔ [2] شرح مسلم ۱۰/۲۲۷
[3] فتح الباری ۴/۳۱۲

ہوسکتی۔ حق کا ادا نہ کرنا ہی ظلم نہیں ہے بلکہ بلاوجہ اس میں ٹال مٹول بھی ظلم ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

اس حدیث کی رو سے کسی غنی اور تونگر شخص کا حق دار کو حق ادا نہ کرنا ظلم اور حرام ہے[1]

حق کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنے والا فاسق ہے

جو شخص بغیر کسی عذر کے قرض یا کسی بھی حق کے ادا کرنے میں دانستہ تاخیر کرے علماء نے اسے فاسق کہا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

امام مالک کے تلامذہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے اور دوسرے لوگوں کے درمیان بھی کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ بھی قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو کیا اسے فاسق سمجھا جائے گا اور کسی معاملہ میں وہ شہادت دے تو قبول نہیں کی جائیگی یا اسے اس وقت فاسق سمجھا جائے گا جب کہ بار بار اس سے یہ حرکت سرزد ہو۔ شوافع کے مسلک کا تقاضہ یہ ہے کہ دوسری صورت ہی میں اسے فاسق قرار دیا جائے[2]

لیکن علامہ سبکی کہتے ہیں شوافع کے مسلک کا تقاضا بالکل دوسرا ہے۔ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایسے شخص کو فاسق قرار دیا جائے اور اس کی شہادت قبول نہ کی جائے اس کی دلیل انھوں نے یہ دی ہے کہ مطالبہ کے باوجود کسی حق کا ادا نہ کرنا غصب ہے اور غصب گناہ کبیرہ ہے۔ پھر یہ کہ اسے حدیث میں ظلم کہا گیا ہے۔ یہ خود بھی اس کے گناہ کبیرہ ہونے کی دلیل ہے۔ گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کسی سے بار بار سرزد ہو تب ہی اسے فاسق قرار دیا جائے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کے فاسق ہونے کا فیصلہ اس وقت کیا جائے گا جب کہ یہ صاف اور صریح طور پر معلوم ہو کہ وہ بغیر کسی عذر کے ٹال مٹول کر رہا ہے[3]

---

[1] شرح مسلم ۱۰/۱۸ [2] حوالہ سابق [3] فتح الباری ۴/۳۱۲

ایک سوال یہ بھی ہے کہ حق کے محض واجب ہو جانے کے بعد اس کا ادا نہ کرنا فسق ہے یا اس کے لئے مطالبہ ضروری ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں علماء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حدیث میں 'مطل' کا لفظ آیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حق کا نہ ادا کرنا، فسق نہیں ہے بلکہ مطالبہ کے بعد بھی اس کا نہ ادا کرنا فسق ہے۔ [۱]

حق کے نہ ادا کرنے پر سزا دی جاسکتی ہے

کسی کا حق واجب قصداً ادا نہ کرنا اور اس میں ٹال مٹول کرنا صریح ظلم ہے۔ اس کے خلاف قانونی کارروائی بھی کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں

واستدل به على	اس سے ٹال مٹول کرنے والے کو پکڑے
ملازمة المماطل	رہنے، قرض کی ادائیگی کو اس کے لئے
والزامه بدفع الدين	ضروری قرار دینے، ہر ممکن تدبیر سے
والتوصل اليه	اس مقصد تک پہونچنے اور زبردستی
بكل طريق واخذه	اس سے قرض واپس لینے پر استدلال
منه قهرا [۲]	کیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں یہی بات صراحت کے ساتھ کہی گئی ہے۔ چنانچہ عمرو بن شریدؓ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيُّ الواجد	جس کے پاس پیسہ موجود ہے وہ حق
يُحِلُّ عرضه	کی ادائیگی سے منہ موڑتا ہے تو اس
وعقوبتَهُ [۳]	بات کو جائز قرار دیتا ہے کہ اس کی عزت کا خیال نہ کیا جائے اور اسے سزا دی جائے

---

[۱] فتح الباری ۴/۳۱۲ [۲] حوالہ سابق

[۳] ابوداؤد، کتاب القضاء، باب فی الدین هل يحبس له، نسائی، کتاب البیوع باب مطل الغنی

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص استطاعت کے باوجود حقدار کا حق ادا نہ کرے اور اسے مارکھانے کی کوشش کرے تو اس کے ظلم وزیادتی کو دنیا کے سامنے کھولنا جائز ہوگا اس سے اگر سوسائٹی میں اس کا وقار مجروح ہو رہا ہے اور اس کی جھوٹی عزت پر حرف آرہا ہے تو اس میں کسی دوسرے کا قصور نہیں ہے۔ خود اس نے اپنی عزت کو نقصان پہونچایا ہے۔ یہی نہیں ریاست کو اس کے خلاف تعزیری کارروائی کا بھی حق ہے وہ اسے مناسب سزا دے سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مبارک اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

یحل عرضہ	وہ اپنی عزت کو حلال کرتا ہے۔ مطلب
یغلظ لہ وعقوبتہ	یہ کہ اسے ڈانٹ ڈپٹ کی جائے گی اور
یحبس لہ لہ	اس کی سزا سے مراد یہ ہے کہ اسے قید کیا جائے گا۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں۔ اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص قرض ادا کرسکتا ہو اسے تادیب کے طور پر اور اس پر سختی کرنے کے لئے قید کیا جاسکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ قرض ادا کردے[2]

نادار کا حکم

ان احادیث کی بنا پر کہا گیا ہے کہ کسی نادار شخص کی طرف سے حق کے ادا کرنے میں تاخیر ہو تو اسے ظلم نہیں کہا جاسکتا۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جس میں مالدار کے ٹال مٹول کو ظلم کہا گیا ہے اس کے ذیل میں امام نووی لکھتے ہیں:

اس سے از خود یہ بات نکلتی ہے کہ اگر کوئی غریب اور نادار کسی کا حق نہیں ادا کرپا رہا ہے

---

[1] ابوداؤد حوالہ سابق [2] نیل الاوطار ۵/۲۶۱

تو اسے ظلم یا حرام نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ وہ معذور ہے۔ اسی طرح ایک صاحبِ حیثیت اس لئے تاخیر کر رہا ہے کہ بر وقت اس کے پاس رقم نہیں ہے یا اور کوئی (معقول) وجہ ہے تو اس کی تاخیر بھی جائز ہوگی۔[1]

یہ بات حدیث سے مفہوم مخالف کے طور پر اخذ کی گئی ہے۔ بعض لوگ اس کے قائل نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "انھوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جو شخص قرض ادا نہ کر سکے اسے ٹال مٹول کرنے والا کہا ہی نہیں جائے گا۔ اگر کوئی مالدار شخص بر وقت مال نہ ہونے کی وجہ سے کوئی حق ادا نہیں کر پا رہا ہے تو وہ بھی ظلم کا ارتکاب نہیں کر رہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص کو زکوٰۃ میں فقراء کا جو حصہ ہے اس میں سے دیا جا سکتا ہے۔ اگر وہ غنی کے حکم میں ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کا 'مفہوم مخالف' نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حدیث میں جو وعید آئی ہے وہ غنی کے لئے ہے۔ جو غنی نہیں ہے اس کے لئے یہ وعید نہیں ہے۔ غالباً اسی وجہ سے امام نووی فرماتے ہیں "غنی وہ شخص ہے جو حقِ واجب بر وقت ادا کر سکتا ہو۔ جو اس حیثیت میں نہیں ہے اسے غنی نہیں کہا جائے گا"[3]

ان احادیث سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ جو شخص نادار اور مفلس ہے اسے قرض کے نہ ادا کرنے پر گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس حدیث سے امام مالک، امام شافعی اور جمہور کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ جو شخص مفلس اور نادار ہے اسے قرض کے سلسلہ میں پکڑنا، قید کرنا اور اس سے مطالبہ کرنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ ادا کرنے کی حیثیت میں نہ ہو جائے۔[4]

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کسی نادار سے مواخذہ کرنے

---

[1] شرح مسلم ۱۸/۲ [2] فتح الباری ۴/۳۱۳ [3] شرح مسلم ۱۸/۲ [4] شرح مسلم ۱۸/۲

کا مطلب یہ ہے کہ وہ ظالم ہے حالانکہ بظاہر حدیث بتاتی ہے کہ وہ ظالم نہیں ہے اس لئے کہ وہ مجبور ہے۔ لیکن بعض علماء کے نزدیک قرض دار کو قید کیا جا سکتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ قرض خواہ اسے پکڑے بھی رہ سکتا ہے[1]

فقہاء احناف نے مالی حقوق کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض حقوق تو وہ ہیں کہ اگر حاکم کے پاس ثابت ہو جائیں اور مدعی اس بات کا مطالبہ کرے کہ مدعیٰ علیہ کو قید کر دیا جائے تو حاکم پہلے مدعیٰ علیہ سے کہے گا کہ وہ حق ادا کر دے اگر وہ ادا نہ کرے تو اسے قید کر دے گا۔ جیسے کوئی شخص کسی سے کوئی چیز خریدے اور قیمت نہ ادا کرے یا عورت کا مہر (معجل) نہ دے یا کسی کی مالی ضمانت لے اور اسے پورا نہ کرے لیکن بعض حقوق وہ ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ یہ کہے کہ وہ نادار ہے اور حق ادا نہیں کر سکتا تو اسے اسی وقت قید کیا جائے گا جب کہ مدعی یہ ثابت کر دے کہ وہ حق ادا کرنے کی پوزیشن میں ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جو صورتیں پہلے بیان ہوئی ہیں ان میں آدمی کا صاحب حیثیت ہونا از خود ظاہر ہے۔ اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز اس کے پاس موجود ہے اسی سے اس کا غنی ہونا ثابت ہے۔ مہر اور کفالت کا معاملہ یہ ہے کہ اس نے خود سے اسے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسے ادا بھی کر سکتا ہے۔ اسی میں قرض اور اجرت بھی داخل ہے[2]

کسی بھی حق کے ادا کرنے میں ٹال مٹول صحیح نہیں ہے

جس طرح قرض کے ادا کرنے میں ٹال مٹول ظلم ہے اسی طرح وہ سارے حقوق جو ایک آدمی کے دوسرے آدمی پر واجب ہوں ان کے پورا کرنے میں لیت و لعل اور تاخیر

---

[1] فتح الباری ۴/۳۱۳ [2] تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ ۳/۱۳۶-۱۳۷ ردالمحتار مع درالمختار ۴/۳۳۸-۳۳۹

کرنا بھی ظلم ہی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

ویدخل فی المطل کل	'مطل' (جس سے منع کیا گیا ہے اس
من لزمہ حق	کے حکم) میں ہر وہ شخص داخل ہے
کالزوج لزوجتہ	جس پر کوئی حق لازم آئے۔ جیسے شوہر
والسید لعبدہ	پر بیوی کا، آقا پر غلام کا اور حاکم پر
والحاکم لرعیتہ	رعیت کا حق ہے۔ اس کے برعکس
وبالعکس [1]	بھی حق واجب ہوگا۔

قرض دار حوالہ قبول کرے

جو شخص مالدار ہے اور قرض ادا کر سکتا ہے۔ حدیث میں جہاں اسے قرض کی ادائیگی میں تاخیر نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں قرض خواہ کو ہدایت کی گئی ہے کہ قرض کے سلسلہ میں کسی صاحب حیثیت کا حوالہ دیا جائے تو اسے قبول کرے۔

واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع

اگر قرض دار حوالہ دے کہ فلاں شخص سے قرض وصول کر لیا جائے تو امام نووی فرماتے ہیں جمہور کے نزدیک اس کا قبول کرنا مستحب اور پسندیدہ ہے۔ بعض لوگوں نے اسے صرف مباح قرار دیا ہے۔ داؤد ظاہری وغیرہ نے اسے واجب کہا ہے۔[2]

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں جمہور نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ ایک شاذ رائے یہ ہے کہ وہ مباح ہے۔ حنابلہ میں سے اکثر نے ابو ثور، ابن جریر اور اہل ظاہر نے اسے واجب کہا ہے۔[3]

فقہ حنفی کی رو سے حوالہ اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ قرض دار، قرض خواہ اور جس کا حوالہ

---

[1] فتح الباری ۴/۳۱۳ [2] شرح مسلم ۲/۱۸ [3] فتح الباری ۴/۳۱۲

دیا جارہا ہے تینوں کی رضامندی اس میں شامل ہو لے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرض خواہ کی رضامندی تو ضروری ہے لیکن جس کا حوالہ دیا جا رہا ہے امام مالک فرماتے ہیں اس کی رضامندی ضروری نہیں ہے، الّا یہ کہ قرض خواہ کی اس سے کوئی عداوت اور دشمنی ہو۔ ایک روایت یہ ہے کہ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جس کا حوالہ دیا جارہا ہے اس کی رضامندی ضروری ہے۔ فقہ حنبلی میں ہے کہ جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اگر مالی لحاظ سے اس حیثیت میں ہے کہ رقم ادا کر سکتا ہے اور انکار اور ٹال مٹول کرنے والا نہیں ہے تو قرض خواہ کو لازماً حوالہ قبول کرنا ہوگا اس صورت میں قرض خواہ کی اور جس کا حوالہ دیا جارہا ہے رضامندی ضروری نہیں ہے[1]

اگر قرض خواہ نے حوالہ قبول کرلیا اور یہ شرط نہیں رکھی کہ جس کا حوالہ دیا گیا ہے اسے صاحب حیثیت ہونا چاہیئے تو اب وہ امام لیث، امام شافعی، ابوعبید اور ابن المنذر وغیرہ کی رائے میں حوالہ دینے والے کی طرف قرض کے سلسلہ میں رجوع نہیں کرسکتا چاہے جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ٹال مٹول کرے یا اس کے افلاس، موت یا اور کسی وجہ سے وہ اس سے قرض وصول نہ کرسکے۔

امام احمد سے جو روایات پہونچی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا حوالہ دیا گیا وہ مفلس تھا اور قرض خواہ اس سے واقف نہیں تھا تو اسے حوالہ دینے والے کی طرف رجوع کا حق ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کے افلاس کے باوجود اس حوالہ کو قبول بھی کرسکتا ہے۔ یہی رائے حنابلہ میں سے ایک جماعت کی ہے۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا مفلس ہونا ایک عیب ہے۔ اس وجہ سے قرض دار کو اس کا حق ہے کہ اس حوالہ کو رد کردے۔ قاضی شریح اور امام نخعی فرماتے ہیں کہ جس شخص کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اگر مفلس ہوجائے یا انتقال کرجائے تو جس نے

---

[1] ہدایہ ۳/۱۲۹ [2] المغنی ۴/۵۸۳

حوالہ دیا ہے اس کی طرف رجوع کا حق ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں قرض خواہ دو حالتوں میں حوالہ دینے والے کی طرف رجوع کر سکتا ہے، ایک یہ کہ جس کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا افلاس کی حالت میں انتقال ہو جائے۔ دوسری صورت یہ کہ وہ حاکم کے سامنے قسم کھا کر اس حوالہ ہی سے انکار کر دے اور حوالہ دینے اور قبول کرنے والے کے پاس کوئی شہادت نہ ہو۔ امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ وہ اس وقت بھی رجوع کر سکتا ہے جب کہ حاکم اس شخص کے افلاس کا فیصلہ کر دے جس کا حوالہ دیا گیا ہے[1]

حوالہ کے موضوع پر ہمارے فقہاء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں بعض موٹی موٹی اور ضروری باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ حدیث کا اصل منشا یہ ہے کہ قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کو اپنا قرض وصول کرنے کی کوئی معقول صورت تجویز کی جائے تو اسے قبول کر لینا چاہیے ——— کسی صاحب حیثیت آدمی کا حوالہ بھی اسی طرح کی ایک صورت ہے۔ خواہ مخواہ کسی ایسی صورت پر اصرار اسے نہیں کرنا چاہیے جس سے قرض دار زحمت اور دشواری محسوس کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرض دار کے اندر اگر قرض کے ادا کرنے کا اور قرض خواہ کے اندر اسے پریشان نہ کرنے کا جذبہ موجود ہو تو قرض کی وجہ سے بعض اوقات معاملات میں جو الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں وہ از خود ختم ہوتی چلی جائیں گی اور قرض تعلقات کی خرابی کا سبب نہیں بنے گا۔

---

[1] المغنی ۴/۵۸۱ - ہدایہ ۳/۱۲۹ - ۱۳۰

رویت ہلال کا مسئلہ

(۲)

الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید ——— مترجم: مولانا محمد امین الاثری

صاحب مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح نے کہا ہے کہ زیلعی کا قول تسلیم کرنا ضروری ہے ورنہ عید کا ستائیسویں یا اٹھائیسویں یا اکتیسویں یا بتیسویں دن ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ قسطنطنیہ میں چاند ہم سے دو دن پہلے دکھائی دیتا ہے، پس جب ہم نے اپنے چاند کی رویت کے اعتبار سے روزہ رکھا اور پھر ہمیں قسطنطنیہ کے رویت کی خبر پہنچی تو عید کی تقدیم یا تاخیر لازم آئے گی۔ قسطنطنیہ کے کسی آدمی نے روزہ رکھا اور وہ ہمارے پاس آیا تو عید سے قبل پہونچے گا۔ اور مرعاۃ المفاتیح میں ہے کہ حنفیہ، مالکیہ اور عام شافعیہ کے محققین نے کہا ہے کہ دو شہروں میں اگر ایسی قریبی مسافت ہے جس سے مطالع مختلف نہیں ہوتے مثلاً بغداد اور بصرہ تو ان دونوں شہروں کے رہنے والوں پر ان میں سے کسی ایک کی رویت پر روزہ رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر ان دونوں شہروں میں اتنی دوری ہے جیسے عراق اور حجاز تو ہر ایک شہر والوں پر اپنے اپنے شہر کی رویت پر عمل کرنا ہوگا۔

شارح ترمذی عبدالرحمٰن مبارک پوری فرماتے ہیں: "جن شہروں کے مطالع میں اختلاف نہیں ہے ان میں سے ایک کی روایت دوسرے کے لئے لازماً تسلیم کی جائے گی" ایک روایت میں یہی قول ابوحنیفہ کا ہے۔ صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ یہ حکم ان شہروں کے لئے ہے جن میں قریب کی مسافت ہو اور مطالع کا فرق نہ ہو۔ ورنہ دونوں شہروں میں سے

ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شہروں کے مطالع زیادہ مسافت کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں۔ اور شہر والوں میں انہی کے مطالع کا اعتبار ہوگا دوسرے کا نہیں جس طرح سورج کا مغرب مختلف ہوتا ہے اسی طرح ہر شہر میں اس کے مغرب کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہی بات شیخ مرتضیٰ زبیدی نے بھی احیاء العلوم کی شرح میں لکھی ہے فرماتے ہیں کہ مطالع مختلف ہوتے ہیں دو شہروں میں سے کسی ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کبھی مستلزم ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اس لئے کہ مشرقی شہروں میں رات غربی شہروں کے مقابلہ میں پہلے ہوجاتی ہے۔ اور جب مطلع متحد ہو تو ان میں سے کسی ایک کی رویت دوسرے کے لئے مستلزم ہے۔ اور جب مطلع مختلف ہو تو مشرق میں رویت ہوگی تو مغرب میں بھی ہوگی۔ لیکن اگر مغرب میں رویت ہوگی تو مشرق میں رویت ضروری نہیں ہے۔ اور ابن عابدین نے اپنے رسالہ (تنبیہ الغافل والوسنان علی احکام ھلال رمضان) میں تحریر فرمایا ہے کہ شہروں اور ملکوں کے اختلاف سے چاند کے مطالع میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں سورج نکل آتا ہے اور دوسرے شہروں میں ابھی رات ہوتی ہے۔ جس کو کتب ہئیت میں مدلل بیان کیا گیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ محقق ابن حجر کے فتاویٰ میں علامہ سبکی اور اسنوی کی تصریح موجود ہے کہ جب مطالع مختلف ہوں تو ایک شہر کی طرح رویت کبھی دوسرے شہر میں بھی ہوسکتی ہے اس لئے کہ مشرقی شہروں میں مغربی شہروں کے اعتبار سے رات پہلے ہوتی ہے۔ پس اس اختلاف کی وجہ سے شرقی شہروں میں چاند دکھائی دے گا تو غربی شہروں میں بھی نظر آئے گا مگر غربی شہروں میں نظر آئے گا تو شرقی شہروں میں دکھائی نہیں دے گا۔ لیکن اتحاد مطلع کے وقت ان میں سے کسی ایک میں دکھائی دے گا تو دوسرے میں بھی نظر آئے گا۔ اس وجہ سے علماء کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے کہ دو بھائیوں میں سے ایک مشرق میں رہتا ہے اور دوسرا مغرب میں اگر دونوں کی ایک ہی دن بوقت زوال موت ہوجائے تو مشرق میں رہنے والے بھائی کی موت پہلے ہونے کی وجہ سے مغرب میں رہنے والا بھائی اس کا وارث ہوگا

جب یہ بات اوقات کے بارے میں ثابت ہے تو یہی بات چاند کے بارے میں بھی لازم آئے گی۔

اور یہ بھی لکھا ہے کہ مشرق میں ہلال کبھی سورج کے قریب ہوتا ہے تو اس کی شعاعیں اسے چھپا لیتی ہیں اور مغرب میں جب دیر سے سورج ڈوبتا ہے تو ہلال اس سے دور ہوتا ہے اس لئے دکھائی بھی دیتا ہے۔ اور یہ بھی کہا کہ چاند کی علیحدگی سورج کی شعاع سے ملکوں کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہے، یہاں تک کہ مشرق میں جب آفتاب ڈھلے گا تو یہ ضروری نہیں ہے کہ مغرب میں بھی ڈھل جائے۔ اور یہی حال فجر کے طلوع اور آفتاب کے غروب کا بھی ہے۔ بلکہ جب آفتاب ایک درجہ حرکت کرے گا تو کچھ لوگوں کے لئے فجر طلوع ہوگی، اور کچھ لوگوں کے نزدیک طلوع آفتاب ہوگا، اور کہیں غروب ہوگا اور کہیں نصف رات ہوگی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ابوموسیٰ ضریر فقیہ صاحب مختصر اسکندریہ پہونچے تو ان سے پوچھا گیا کہ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو سورج غروب ہو جانے کے بعد اسکندریہ کے منارہ پر چڑھا تو اسے دیر تک سورج نظر آتا رہا کیا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ روزہ افطار کرے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے، اور شہر والوں کے لئے جائز ہے۔ کیونکہ ہر شخص اس حالت کے مطابق عمل کرے گا جس میں وہ ہے۔ شیخ نجیب مطیعی نے اپنے رسالہ (ارشاد اہل الملۃ الی اثبات الاہلۃ) میں یوں لکھا ہے کہ علماء میں سے کسی عالم کو مطالع کے اختلاف میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ وہ چیز ہے جو مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں شریعت بھی عقل کے موافق ہے اور ہمیشہ عقل اور شریعت ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتی ہی ہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شارع نے بہت سے احکام کی بنیاد ہی مطالع کے اختلاف پر رکھی ہے چنانچہ نماز کے اوقات کا اختلاف اس پر مبنی ہے۔ حج کی تعیین میں اہل مکہ کے مطلع کا اعتبار ہے۔ وراثت میں بھی موت کی تقدیم و تاخیر کا اثر پڑتا ہے اس کے علاوہ اور بہت سی چیزیں اسی پر مبنی ہیں اور یہ سب متفق علیہ ہیں۔ اس کے بعد رمضان و شوال کے چاند کی رویت کی رو سے اعتبار و عدم اعتبار اور روزہ کے وجوب و افطار میں

لوگوں کا اختلاف پایا جاتا ہے مطالع کا اختلاف ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے وقتوں میں جو فرق واقع ہوتا ہے اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے جن مقامات پر دو یا تین مہینے برابر سورج نکلا رہتا ہے اور جسے وہاں کے لوگ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ جو بھی شخص وہاں جائے گا اسے اپنی آنکھوں سے دیکھے گا۔ اور اسی طرح یہ بھی بداہتہً معلوم ہے کہ قطب کی جہت میں رہنے والوں کے لئے چھ مہینے دن اور چھ مہینے رات رہتی ہے تو کیا ممکن ہے کہ اہل مصر جب غروب آفتاب کے وقت رمضان کا چاند دیکھیں تو قطب کے باشندوں کو بھی اہل مصر کی رویت پر روزہ رکھنے کا حکم دیا جائے؟ اسی طرح ہمارے اور امریکہ والوں کے درمیان وقفوں میں کھلا ہوا فرق اور تخالف ہے تو کیا انھیں بھی مصر والوں کا رویت ہلال پر روزہ رکھنے کی تکلیف دینا درست اور بجا ہے؟ جب کہ یہ وقت ان کے نزدیک طلوع فجر یا طلوع آفتاب کا ہے۔ الغرض مطالع کا عدم اعتبار اور انکار عقل ونقل کے خلاف ہے۔

یہ ہیں علمائے حنفیہ کی تصریحات جن سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اختلاف مطالع کے قائل ہیں۔ یعنی جب ایک شہر میں رویت ہوگی تو دوسرے شہر میں رویت کا ہونا ضروری اور لازمی نہیں ہے الّا یہ کہ دونوں کا مطلع ایک ہو۔ اگر چاند مغرب میں دیکھا گیا مثلاً فارس والوں نے چاند دیکھا تو یہ ضروری نہیں ہے کہ مشرق مثلاً مکہ والوں کو بھی چاند دکھائی دے۔ اس لئے کہ سورج جب ان کے پاس سے گذرا تو اس کی شعاعوں کی وجہ سے چاند نظر نہیں آرہا تھا اس لئے اس وقت اس کی رویت ان کے لئے ممکن نہیں تھی۔ اور جب سورج مغرب کی طرف چلے گا تو چاند اس کی شعاعوں کے دائرہ سے نکل آئے گا اس لئے اس وقت اس کی رویت ممکن ہوگی اور غربی جانب سورج جتنا بڑھے گا چاند اس سے اتنا ہی دور ہو جائے گا اور اس کی روشنی بھی بڑھ جائے گی اور وہ خوب نمایاں بھی ہوگا۔ اس کے برعکس نہیں ہوگا۔ لہٰذا مثال کے طور پر جب چاند مکہ کرمہ میں دکھائی دے تو مغرب میں بھی ضرور نظر آئے گا۔ بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو۔

ہلال کی وجہ تسمیہ

اہل عرب ہلال کو ہلال اس وقت کہتے ہیں جب وہ خوب روشن اور ظاہر ہو اور چونکہ اس کے دکھائی دینے پر لوگ آواز بلند کرتے ہیں اس لئے اس کو ہلال کہا جاتا ہے۔ اور یہ اہل عرب کے قول استھل الصبی سے ماخوذ ہے یا اھلال بالحج (بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا) سے یا چاند دیکھ کر لوگ چاند چاند کہہ کر آواز بلند کرتے ہیں۔ اس لئے اسے ہلال کہتے ہیں۔ اور کبھی ہلال کا لفظ مہینہ پر بھی بولا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے اھل الھلال واستھل یعنی نیا چاند نظر آیا۔ اور اھللناہ واستھللناہ یعنی ہم نے نیا چاند دیکھا۔ عام اہل لغت کا یہی قول ہے اور شمر نے کہا استھل الھلال بھی کہا جاتا ہے۔ اور شاعر کا درج ذیل شعر ثبوت میں پیش کیا ہے ؎ وشھر مستھل بعد شھر — وحول بعدہ حول جدید

یعنی نیا مہینہ مہینہ کے بعد آتا ہے اور سال کے بعد نیا سال آتا ہے۔ اور استھل بمعنی تبین بھی آتا ہے (یعنی روشن اور ظاہر) اور اہل نہیں کہا جاتا' اور اھللناہ عن لیلۃ کذا بھی بولا جاتا ہے۔ (بحر محیط) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا کہ ہلال' ظہور اور رفع صوت سے ماخوذ ہے پس اگر اس کا طلوع آسمان سے زمین پر نظر نہ آئے تو ظاہر اور باطن میں طلوع کا حکم نہیں ہوگا عرب کہتے ہیں اھللنا الھلال واستھللناہ یعنی ہم نے نیا چاند دیکھا یہ آدمیوں کا عمل ہے' پس ہلال اس وقت ہلال ہوگا جب دکھائی دے۔ جب ایک اور دو آدمیوں نے چاند دیکھا اور انھوں نے اس کی خبر نہیں دی تو وہ ہلال نہیں ہے اور اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا جب یہ دونوں شخص خبر دیں تو وہ ہلال ہے اس لئے کہ اس خبر کے ساتھ ان کی آواز بلند ہوئی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ہلال اس چیز کا نام ہے جو ظاہر اور روشن ہو۔ ظہور سے قبل وہ ہلال نہیں ہے پس اس بنا پر اہل مشرق پر روزہ اور افطار مغرب والوں کی رویت پر لازم نہیں آئے گا۔ کیوں کہ مشرق والوں پر ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے وہ ہلال ہی نہیں ہے۔

محققین مالکیہ کے اقوال

ابن عبد البر نے تمہید میں کہا ہے کہ "اس بات پر علماء کا اجماع ہو گیا ہے کہ جو شہر ایک دوسرے سے دور واقع ہیں

ان کی رویت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ جیسے خراسان اندلس سے دور ہے اس لئے کہ ہر شہر کے لئے ایک خاص حکم ہے جو اسی شہر کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے پس جو شہر آپس میں قریب ہیں ان کی رویت ایک دوسرے کے لئے معتبر ہوگی۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ خبر خواہ حکومت کی جانب سے ہو یا دو عادل اشخاص کی طرف سے یا جماعت مستفیضہ کی بہر حال قریبی شہروں کو شامل ہوگی اور جو شہر زیادہ دور واقع ہیں ان کو شامل نہ ہوگی۔ ابن عرفہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔

ابن البنا نے کہا، میرے باپ نے ذکر کیا اور وہ روایت کرتے ہیں ابو محمد بن بکر فاسیؒ سے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا ہم اسکندریہ کی رویت پر روزہ رکھیں تو آپ نے جواب دیا کہ نہیں (روزہ رکھنے کا حکم) ان شہروں کے لئے ہے جو ہم سے قریب ہوں اور زیادہ دور نہ ہوں۔ اور محمد بن سابق نے کہا کہ اہل قیروان مدینہ اور مکہ والوں کی رویت پر روزہ نہ رکھیں، اور یہی حکم دوسرے یا دور کے شہروں کا ہوگا۔ اور یہ بھی فرمایا کہ غسانی اور حربی نے حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث کچھ اضافہ کے ساتھ روایت کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اہل نجد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ ان کی رویت مدینہ والوں کی رویت سے ایک دن پہلے ہو جاتی ہے۔ تو آپ نے ان سے فرمایا کہ ہر شہر والوں کے لئے انہی کی رویت پر عمل ہوگا۔ شیخ محمد بن عبد الوہاب بن عبد الرزاق اپنی کتاب (خلاصۃ العذب الزلال فی مباحث رؤیۃ الہلال) میں لکھتے ہیں کہ ابن رشد نے بدایہ میں کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ دور کے شہروں کی رویت معتبر نہ ہوگی جیسے اندلس اور حجاز۔ اور ابن جزی نے اپنی کتاب قوانین میں کہا ہے کہ جب ایک شہر والے چاند دیکھیں تو دوسرے شہر والوں پر بھی حکم لازم ہوگا، اس سے امام شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے۔ اور ابن ماجشون نے اس کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ بہت زیادہ دور کے شہر والوں پر یہ حکم لازم نہ ہوگا۔ جیسے اندلس اور حجاز اور اسی پر اجماع ہے۔ ابن البنا اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن نسیم نے اپنی کتاب **المواقیت** میں کہا ہے کہ علماء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ چاند دیکھنے والے کے معاملہ میں لمبی مسافت کا اعتبار کیا جائے گا اس صورت میں جس نے چاند دیکھا ہے اس کے لئے تو رویت ہوگی دوسرے کے لئے رویت نہیں ہوگی۔ جن لوگوں نے

رویت کے حکم کو علی الاطلاق لازم قرار دیا ہے اور اس میں چاند دیکھنے والے اور نہ دیکھنے والے دونوں کو بُعد و قرب کا فرق کئے بغیر برابر رکھا ہے انھوں نے اچھا نہیں کیا اور جو کچھ کہا وہ غلط کہا۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی جو حکمت ہے اس کو اور بندوں کے حق میں اس کی جو حکمتیں ہیں اس کو نہیں سمجھا۔ ابن رشد نے بھی بدایۃ المجتہد میں کہا ہے کہ کیا جب ایک شہر والے چاند نہ دیکھ پائیں تو دوسرے شہر والوں کی رویت پر عمل کر سکتے ہیں؟ یا ہر شہر کے لئے انہی کی رویت ہوگی۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم اور مصری حضرات امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جب کسی شہر والوں کے نزدیک یہ ثابت ہو جائے کہ دوسرے شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا ہے تو جن شہر والوں نے اس دن میں روزہ نہیں رکھا اور دوسرے شہر والوں نے روزہ رکھا ہے تو انھیں اس دن کے روزے کی قضا لازمی ہے اور اس کے قائل امام شافعی اور امام احمد ہیں۔ لیکن مدینہ والوں نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ جس شہر میں رویت ہوئی ہے اس کی خبر کی بنا پر اس شہر والوں پر رویت لازم نہیں ہے جہاں رویت نہیں ہوئی ہے۔ مگر یہ کہ امام لوگوں کو اس کا حکم دیدے۔ اس کے قائل ابن ماجشون اور مغیرہ ہیں جو اصحاب مالک ہیں البتہ اس پر اجماع ہے کہ دور کے شہروں (مثلاً اندلس اور حجاز) میں ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ اعتبار نہ ہوگا۔

قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ لوگوں کا اس باب میں اختلاف ہے کہ جب کسی خبر دینے والے نے کسی شہر کی رویت کی خبر دی تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ خبر قریبی شہر کی ہوگی یا دور کے شہر کی، اگر قریب کی ہے تو دونوں شہروں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور اگر دور کی ہے تو ہر شہر کی رویت انہی کے لئے ہے۔ یہ روایت حضرت عکرمہؓ اور قاسم اور سالم سے ہے حضرت ابن عباس اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام بخاریؒ نے (لاھل کل بلد رویتھم) کا باب منعقد کیا ہے۔ قرطبی نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول اپنے غلام کریب سے کہ (ایسا ہی ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے) کے بارے میں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ

کا قول (ھکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اس حدیث کے مرفوع ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اور آپ کا یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ شہر جب دور ہوں جیسے شام، حجاز سے دور ہے تو اتنی دوری پر رہنے والوں پر واجب ہے کہ وہ اپنی رویت ہی پر عمل کریں اور دوسری جگہ کی رویت پر عمل نہ کریں۔ بشرطیکہ ان پر یہ ثابت ہو جائے کہ امام یا خلیفہ لوگوں کو اس پر آمادہ نہیں کر رہا ہے۔ ورنہ اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

ابن عربی نے کہا کہ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کی مختلف تاویلیں کی گئی ہیں۔ (۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اسے خبر واحد ہونے کی وجہ سے تسلیم نہیں کیا اور اسے رد فرما دیا۔

(۲) کچھ لوگوں نے اس کے رد کرنے کی وجہ ملکوں کے مطالع کا اختلاف قرار دیا ہے۔ یہی صحیح بات ہے اس لئے کہ کریب نے شہادت نہیں دی بلکہ اس حکم کی خبر دی جو شہادت سے ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جو خبر ثابت شدہ ہو اس میں خبر واحد کافی ہوتی ہے۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ جائے کہ اغمات والوں نے جمعہ کی رات میں چاند دیکھا ہے اور اشبیلیہ والوں نے سنیچر کی رات میں دیکھا تو ہر شہر والوں کی اپنی ہی رویت معتبر ہوگی اس لئے کہ سہیل اغمات سے ظاہر ہوتا ہے اور اشبیلیہ سے ظاہر نہیں ہوتا ہے اور یہ بات مطلع کے اختلاف پر دلالت کرتی ہے

خلاصۃ العذب الزلال میں لکھا ہے، قرآنی نے فروق میں کہا کہ: چاند کی رویت کے مختلف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب چاند مشرقی شہروں میں شعاع میں ہوتا ہے اور سورج چاند کے ساتھ غربی سمتوں میں چل رہا ہوتا ہے اور جب مغرب کی افق میں پہونچے گا تو چاند شعاع سے باہر آجائے گا۔ اور مغرب کے باشندوں کو نظر آئے گا اور مشرق والوں کو اس روز شعاع میں رک جانے کی وجہ سے دکھائی نہیں دے گا۔ دوسرے دن رات میں دکھائی دے گا۔ اور یہ بداہۃً معلوم ہے اور یہ رویت ہلال کے اختلاف کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ اس کے اور اسباب بھی ہیں جو علم ہیئت میں مذکور ہیں اور یہ بھی کہا کہ مطالع کے اختلاف کا اعتبار درست ہے۔ اور جو اس کے قائل نہیں ان کی مذمت کی ہے۔ قرافی نے فروق میں

یہ بھی کہا ہے کہ جب اس پر اتفاق ہو چکا ہے کہ نماز کے اوقات آفاق کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہر قوم کے لئے ان کی فجر، ان کا زوال اور ان کے دوسرے اوقات ہیں۔ تو یہی بات چاند کے بارے میں بھی لازم آئے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مشرقی شہر میں چاند شعاع میں ہوگا اور سورج غربی سمت میں برابر چلتا رہے گا حتیٰ کہ جب مغرب کے افق میں پہونچے گا تو چاند شعاع سے باہر نکل آئے گا۔ اور اہل مغرب اسے دیکھ لیں گے اور مشرق والوں کو نظر نہیں آئے گا۔ یہ رویت ہلال کے من جملہ اسباب میں سے ایک سبب ہے اس کے اور بھی اسباب ہیں جو علم ہیئت میں بیان کئے گئے ہیں۔ یہاں ہم نے جس قدر بیان کر دیا ہے وہ فہم مراد کے لئے کافی ہے۔ باقی اسباب کا ذکر مناسب نہیں ہے جب آفاق کے اختلاف سے چاند کی رویت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ چاند کے بارے میں ہر قوم کی رویت انہی کے لئے ہو، جیساکہ ہر قوم کی فجر وغیرہ اوقات نماز میں ہوتی ہے اور یہی بات حق وصواب ہے۔ لیکن کسی شہر کی رویت سے تمام اقالیم میں روزہ کا وجوب، قواعد دلائل کے خلاف اور ان کے مقتضاء کے منافی ہے۔

ابن ماجشون کہتے ہیں کہ جس شہر میں شہادت ثابت ہوئی ہے اسی شہر والوں پر عمل لازم ہوگا۔ مگر امام وقت کے نزدیک ثابت ہو جائے تو تمام لوگوں پر لازم ہوگا۔ اس لئے کہ تمام بلاد اس کے حق میں ایک بلد کے مانند ہیں اس لئے اس کا حکم تمام میں نافذ ہے۔ اس کو صاحب عون المعبود نے ان سے نقل کیا ہے۔ پس یہ اقوال ائمہ مالکیہ اور ان کے محققین کے ہیں تو معلوم ہوا کہ سب لوگوں کے نزدیک اہل بلد کی رویت انہی کے لئے ہوگی۔ بالخصوص بعد بعید کے وقت جیساکہ اس پر کریب مولیٰ ابن عباسؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول (اما نحن فلا نزال نصوم حتی نراہ او نکمل العدۃ ثلاثین) وقال ھکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) پوری طرح واضح کرتا ہے کہ اہل مدینہ شام والوں کی رویت پر مسافت بعیدہ کی وجہ سے عمل نہیں کرتے تھے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان (صوموا لرویتہ) اور آپ کا ارشاد

(لا تصوموا حتیٰ تروہ ولا تفطروا حتیٰ تروہ) اس بات میں صریح ہے کہ روزہ اور افطار سبب کے پائے جانے کے وقت ہی واجب ہوگا۔ اور اس کا سبب رویت ہے۔ اس اس کی نظیر نماز کے اوقات ہیں اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کے طلوع ہونے پر نماز فجر پڑھنے کا حکم دیا اور ظہر کی نماز کا جب سورج ڈھل جائے۔ اور عصر کی نماز کا جس وقت ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے۔ اور مغرب کی نماز کا جب سورج غروب ہو جائے۔ اور عشاء کا جب شفق احمر ڈوب جائے پس یہ ہیں نماز کے اوقات تو کیا کہا جائے گا کہ تمام اہل ممالک اپنی اپنی نمازوں کی ادائیگی کے لئے مامور ہیں جب بھی سبب نماز پایا جائے خواہ وہ سبب مدینہ یا مکہ میں پایا جائے، مسلمانوں میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ بلکہ ہر اہل شہر کی انہی کی فجر انہی کا زوال انہی کا غروب شمس وغیاب شفق معتبر ہے۔ پس اسی طرح ہر اہل بلد کے لئے انہی کی رویت مراد ہوگی خصوصاً اس دوری کے ساتھ کہ دوسرے لوگوں کو چاند دیکھنا ممکن ہی نہ ہو۔ یہ بات بہت واضح اور روشن ہے اس پر کوئی غبار نہیں ہے۔ جیسا کہ ائمہ محققین کے اقوال سے ثابت کر دیا گیا ہے۔

ائمہ شافعیہ اور ان کے محققین کے اقوال

امام نووی نے شرح مہذب میں لکھا ہے کہ جب کسی شہر میں لوگ چاند دیکھ اور دوسرے شہر والوں کو چاند نظر نہ آئے اور شہر بھی باہم قریب ہوں تو ان دونوں شہروں کا حکم ایک شہر کا حکم ہوگا اور دوسرے شہر والوں کو بھی باتفاق رائے روزہ رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر دونوں شہر دور واقع ہوں تو اس میں اختلاف ہے لیکن صحیح تر یہ رائے ہے کہ دوسرے شہر والے روزہ نہیں رکھیں گے یہی قطعی رائے مصنف ابو الحق شیرازی کی ہے۔ اور شیخ ابو حامد اور بندیجی وغیرہم کی بھی یہی رائے ہے اور اسی کو عبدری، رافعی اور اکثر علمائے دین نے صحیح بتایا ہے اور درست یہی ہے کہ جب دونوں شہروں میں دوری ہو تو ہر شہر کی رویت اسی کے لئے ہوگی۔ اس لئے کہ شہروں کے اختلاف کی وجہ سے طلوع اور غروب میں فرق ہو جاتا ہے۔ اور ہر قوم اپنے مطلع اور مغرب کی مخاطب ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کسی شہر میں فجر پہلے طلوع ہو جاتی ہے

اور کہیں دیر میں طلوع ہوتی ہے۔ اسی طرح سورج کہیں جلد ڈوبتا ہے اور کہیں دیر میں ڈوبتا ہے۔ اور ہر اہل شہر اپنے اپنے یہاں کے طلوع فجر اور غروب آفتاب کا اعتبار کرتے ہیں۔ ایسا ہی چاند کی رویت کا معاملہ بھی ہے"۔ اسی طرح علامہ ابن منذر نے عکرمہ، قاسم، سالم اور اسحٰق بن راہویہ سے نقل کیا ہے کہ دوسرے شہر والوں کی رویت پر عمل نہیں ہوگا اور امام ترمذی نے بھی یہی رائے اہل علم کی نقل کی ہے اس کے علاوہ کسی دوسری رائے کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ عراقی شوافع اور صیدلانی وغیرہم نے قطعیت کے ساتھ لکھا ہے کہ دوری کا مفہوم یہ ہے کہ مطالع مختلف ہو جائیں مثلاً حجاز، عراق، خراسان۔ اور قرب کے معنی یہ ہیں کہ مطالع میں اختلاف نہ ہو جیسے بغداد، کوفہ، ری، اور قزوین۔ امام نووی نے روضہ، منہاج اور شرح مہذب میں اسی رائے کو صحیح بتایا ہے۔ اور رملی نے نہایۃ المحتاج شرح منہاج میں جو کچھ کہا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں "جب چاند کسی شہر میں دیکھا جائے تو اس کا حکم اس سے قریبی شہر میں لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دونوں شہر ایک ہی شہر کے حکم میں ہیں۔ جیسے مسجد کے پاس رہنے والوں کا حکم ہے۔ یہی زیادہ صحیح ہے۔ جب شہر دور ہوں تو یہ حکم نہ ہوگا۔ مثلاً حجاز اور عراق، اور دوسری رائے یہ ہے کہ دور والے شہر پر بھی لازم ہوگا اور دوری سے مراد اتنی مسافت ہے جس سے قصر لازم آجائے۔ اس کو مصنف نے شرح مسلم میں صحیح بتایا ہے۔ اس لئے کہ شریعت نے اس کے ساتھ بہت سے احکام کو معلق کیا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک بعید وہ شہر ہے جہاں مطالع میں اختلاف ہو جائے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ یہی زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم۔ اس لئے کہ چاند کے حکم کا تعلق مسافت قصر سے کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کی رو سے جس کو مسلم نے حضرت کریب سے روایت کی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے شام میں چاند دیکھا پھر مدینہ پہنچا تو مجھ سے حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کہ تم نے چاند کب دیکھا؟ میں نے عرض کیا کہ جمعہ کی رات میں۔ آپ نے پوچھا کیا تم نے بھی اسے دیکھا میں نے کہا ہاں میں نے دیکھا اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا ان لوگوں نے روزہ رکھا اور معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ ہم نے تو سنیچر کی رات میں چاند دیکھا ہے۔ ہم برابر روزہ رکھتے رہیں گے حتیٰ کہ گنتی

پوری کریں، میں نے عرض کیا کہ حضرت معاویہؓ کی رویت اوران کا روزہ رکھنا آپ کے لئے کافی نہیں ہے؟ فرمایا نہیں، ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی حکم دیا ہے۔ طلوع فجر اور آفتاب کے طلوع اور غروب پر قیاس کر کے اور اس لئے کہ مطلع اور عرض البلد کے اختلاف سے کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے اس لئے اس کا اعتبار ہونا چاہئے۔ رہا یہ سوال کہ مطالع کو سمجھنے کے لیے حساب کی ضرورت ہے اور ہیئت والوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جب کہ ان کی بات پر پوری طرح اعتبار نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ یہ ضروری نہیں کہ بنیادی اور عام مسائل میں ان کی باتوں کا اعتبار نہ ہو تو ضمنی اور مخصوص مسائل میں بھی نہ ہو۔ اگر مطالع میں اتفاق نہ ہو تو اختلاف ہی سمجھا جائے گا اس لئے اصل عدم وجوب ہے اور رویت سے ثابت ہوتا ہے۔ بلا رویت قرب ثابت نہ ہونے کی وجہ سے وہ حکم بھی ان کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ ہاں اگر اتفاق واضح ہو جائے تو پھر ان پر قضا لازم ہوگی۔ تاج تبریزی نے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ اختلاف مطالع چوبیس[۲] فرسخ سے کم میں ممکن نہیں ہے اور والد محترمؒ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ مطلع کا اختلاف محدود ہے، اس پر بھی فتویٰ دیا گیا ہے۔ اور علامہ سبکی نے بھی اشارہ کیا ہے کہ مطالع جب مختلف ہوں تو شرقی شہروں کی رویت غربی شہروں کے لئے لازم ہے مگر غربی شہر والوں کی رویت مشرقی باشندوں کے لئے ضروری نہیں ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے بہت طویل بحث کی ہے اور اسنوی وغیرہ نے بھی ان ہی کی پیروی کی ہے۔ یعنی یہ کہ جہاں سمت اور عرض متحد ہوں وہاں لزوم ہو سکتا ہے۔ اسی جگہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ اگر دو وارث مر جائیں جن میں ایک مشرق میں رہتا ہے اور دوسرا مغرب میں اور ہر ایک کی موت اپنے اپنے زوال کے وقت ہوئی ہے تو غربی شرقی کا وارث ہوگا کیوں کہ اس کے لحاظ سے شرقی کا زوال پہلے ہوا ہے۔

سہ ماہی تحقیقات اسلامی پر ایک نظر

ڈاکٹر عبدالمغنی

"تحقیقات اسلامی" کو خدا کا شکر ہے اہلِ علم نے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ رسالہ کی تعریف وتحسین میں جو خطوط آتے رہے ان کی اشاعت کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے رسالہ کی نگارشات کی محض تعریف ہی نہیں کی ہے بلکہ اس کے بعض مندرجات پر تنقید بھی کی ہے۔ اب کی بار تعارف وتبصرہ کے عنوان کے تحت ڈاکٹر صاحب کی یہی تحریر پیش کی جارہی ہے۔ تحقیقات اسلامی کے منجھے ہوئے اہل قلم امید ہے اس تنقید کا خوش دلی سے استقبال کریں گے اور ہمارے عام قارئین کو بھی اس سے فائدہ پہونچے گا۔ جلال الدین

عصرِ حاضر میں اسلام کی نشأۃ ثانیہ کا چرچا عام ہے، یہاں تک کہ بعض ان حضرات نے بھی اس موضوع پر کام شروع کیا جو اسلامی نظریۂ زندگی اور نظامِ حیات سے کم ہی واقفیت رکھتے ہیں اور کچھ زیادہ دلچسپی بھی نہیں رکھتے، بلکہ ان کا مقصد زیادہ تر اسلام میں جدید خیالات کا پیوند لگا کر مسلمانوں کو کسی نام نہاد ترقی کی دوڑ میں لگانا ہے یا پھر دنیا کے سامنے اپنے مسلمان ہونے کا عذر پیش کرنا ہے۔ دوسری قسم کے حضرات وہ ہیں جو عصرِ حاضر کے مسائل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے اور ان سے آگاہ بھی کم ہیں، بس پرانی باتوں کو ایک ڈھنگ سے

جمع کرتے چلے جاتے ہیں، لیکن نئے زمانے میں ان کا مصرف اور موجودہ حالات پر ان کا انطباق دکھانے کی کوشش نہیں کرتے۔

بلاشبہ ماضی قریب میں علامہ شبلی، علامہ ابوالکلام آزاد، علامہ سید سلیمان ندوی اور سب سے زیادہ علامہ سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اسلام کے نظریہ و نظام کی بہترین ترجمانی عصر حاضر میں کی ہے اور علامہ اقبال نے اس ترجمانی کو اپنی دقیقہ سنجی اور نغمہ آفرینی سے دلوں کی دھڑکن بنا دیا ہے۔ لہٰذا یہی بزرگ کم از کم ہند و پاک کی حد تک اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے معمار ہیں اور انھیں کے کارناموں نے وہ فضا بنائی ہے جس میں نئی نسلوں کی اسلام پسندی پروان چڑھی ہے۔

اس فضا کو پھیلانے اور بڑھانے کے لئے ایسے مستعد صالح ذہنوں کی ضرورت تھی جو ایک ٹیم بن کر کسی ادارۂ تصنیف و اشاعت کے ذریعہ تازہ بہ تازہ موضوعات و مسائل پر اسلامی تعلیمات و معلومات کو بلا خوف و خطر اور بلا رو رعایت پیش کریں اور قدیم و جدید کو باہم و دگر مربوط کر کے اقدامی انداز سے بات کریں، سب سے بڑھ کر یہ کہ قدیم علوم اور ان کی معلومات کے عظیم الشان خزانے کو جدید اسلوب سے دنیا کے سامنے لاکر دور حاضر کی ذہنی کم مائگی اور اس سے پیدا ہونے والی کم ظرفی کا علاج کریں تاکہ بیسویں صدی عیسوی کا علمی توازن درست ہو، جو کم نظر مرعوب اور کم علم مستشرقین کے غرورِ نفس اور فریب کاریوں کے سبب برہم ہو چکا ہے۔

"ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی" علی گڑھ اور اس کا ترجمان "تحقیقاتِ اسلامی" اسی ضرورت کو پورا کرتے ہیں۔ ادارہ کے نگراں مولانا صدرالدین اصلاحی صاحب اپنے علمی و تصنیفی کمالات اور کارناموں کے لئے دینی حلقوں میں معروف ہیں اور اس کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کار عظیم کے لئے بہت ہی موزوں بھی ہیں اور مستعد بھی جو اس ادارے اور رسالے نے اپنے ذمے لیا ہے۔ اس وقت ہمارے سامنے سہ ماہی "تحقیقات اسلامی" کے چار شمارے جنوری سے دسمبر ۸۲ تک کے ہیں، جو ایک سال کی

علمی کاوشوں کی روداد سناتے ہیں۔

ہر شمارہ کے شروع میں فہرست مضامین ہوتی ہی ہے، لیکن چوتھے شمارہ کے آخر میں چاروں شماروں کی فہرست یکجا بھی دے دی گئی ہے۔ اس فہرست پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مستقل و مبسوط مقالے بھی ہیں اور مختصر و مفصل تبصرے بھی، خالص علمی موضوعات بھی ہیں اور عملی مسائل بھی، لکھنے والوں میں ہندوستان کے بھی علماء ہیں اور عالم عرب کے بھی۔ قدیم فقیہہ بھی ہیں اور جدید دانشور بھی۔ اداریہ، مقالہ، تلخیص، تعارف سب کچھ ہے۔ مذہبی، تاریخی، معاشی، معاشرتی اور سیاسی، ہر قسم کے مباحث ہیں۔ ان تمام تحریروں میں قدر مشترک اسلامی نقطہ نظر اور علمی طرز بیان ہے، جو اوّل تا آخر ہر شمارے اور سبھی شماروں میں موجود ہے۔

ایک تعارفی تبصرے میں ممکن نہیں کہ مذکورہ بالا مضامین پر تفصیل کے ساتھ کوئی گفت و گو کی جائے، نہ ہی تمام تحریروں کو زیر بحث لانا مناسب ہوگا۔ لہذا چند چیزوں کو بہ طور نمونہ لے کر اختصار کے ساتھ بعض نکات پیش کرنا چاہتا ہوں، تاکہ اسلامیات سے دل چسپی رکھنے والے اور تازہ ترین علمی رجحانات کو سمجھنے کی کوشش کرنے والے "تحقیقات اسلامی" کی کاوشوں کی طرف زیادہ توجہ دیں۔

مولانا جلال الدین عمری صاحب کے اداریے بہت فکر انگیز اور رسالے کے مقاصد کے لئے نہایت موزوں و موثر ہیں۔ وہ اپنے مضامین میں موضوع کی تمام جہتوں کا احاطہ کرتے ہیں اور ہر جہت سے قرآن و حدیث کے دلائل کثرت کے ساتھ پیش کرتے ہیں قصہ آدم و حوا اور مسلمان مرد و عورت کے لئے ایمان و عمل صالح کی اہمیت پر انھوں نے جو روشنی ڈالی ہے اس سے ان قدیم موضوعات کے تمام پہلو نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔ اسی طرح ظلم سے کمزور کی حفاظت اور مظلوم کے دفاع جیسے جدید مباحث پر انھوں نے اسلام کی تعلیمات و ہدایات بڑی قابلیت کے ساتھ واضح کردی ہیں۔ ان کا اسلوب تحریر یہ ہے کہ اپنے موضوع کے ایک ایک نکتے بلکہ ہر ہر جزیئے کو الگ الگ کھول کھول

بیان کرتے ہیں اور ہر خیال کے لئے کتاب اللہ کی آیات اور سنت رسول اللہ کی روایات سے استشہاد کرتے ہیں۔ اس طرح قاری کو متعلقہ مضمون پر اسلام کے احکام کا تعین اور تفصیل کے ساتھ علم ہو جاتا ہے۔

مولانا صدرالدین اصلاحی اپنے مباحث کو زیادہ طول نہیں دیتے، صرف چند ضروری اور بنیادی امور کو لیتے ہیں، پھر کتاب و سنت سے بھی نمایاں ترین دلائل پیش کرتے ہیں، اور سارا زور زیر بحث موضوع کے تجزیے پر صرف کرتے ہیں۔ ان کے انداز تحریر میں بڑی جامعیت ترتیب و تنظیم اور حسن بیان ہے۔ مسلمان باپ کی ذمہ داریاں اور بنی اسرائیل کی مصر واپسی جیسے قدیم موضوعات پر انھوں نے ایک انفرادیت و جدت کے ساتھ اور بعض نئی معلومات کو سامنے رکھتے ہوئے روشنی ڈالی ہے۔ وہ لغات القرآن پر بھی عبور رکھتے ہیں اور الفاظ کے معانی کا ماہرانہ تجزیہ کرتے ہیں۔ ان کا طریقہ بحث بہت ہی منطقی اور مربوط ہے اور طرز بیان پر معنی و اثر انگیز۔

ڈاکٹر لیسین مظہر صدیقی نے عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کے تناسب پر اعداد و شمار اور حقائق سے لبریز فاضلانہ بحث کر کے فیصلہ کن طریقے پر مستشرقین کے جاہلانہ و متعصبانہ الزامات کا پردہ چاک کر دیا ہے۔ اس موضوع پر مصنف نے تحقیق و تفتیش کی زبردست کاوشیں کی ہیں اور وہ اپنے مواد پر کافی قدرت رکھتے ہیں۔ لیکن شان نزول کے سلسلے میں بہت ساری معلومات فراہم کر لینے کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تنقیدی بصیرت سے کام نہیں لے سکے، اور صاف دماغی کے ساتھ کسی صحیح فیصلے پر نہیں پہنچے، وہ اس موضوع پر بعض عظیم ترین مفکرین اسلام کے خیالات پر محاکمہ تو کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خالص دینی موضوع مصنف کے ذہن کے لئے سازگار نہیں معلوم ہوتا۔ لہٰذا اگر وہ اپنے مطالعات مستشرقین کے اسلامی تاریخ پر کئے گئے الزامات کی تردید اور اس سلسلے میں زیر بحث آنے والے معاشی و سیاسی موضوعات تک محدود رکھیں تو عصر حاضر میں اسلام کی ایک شاندار، علمی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔

جناب سلطان احمد اصلاحی نے مساوات کے تصور پر مذاہب عالم کی تعلیمات کے متعلق ایک بہت مفید سلسلہ شروع کیا ہے اور دور جدید کے اس اہم موضوع پر خاصی معلومات فراہم کرلی ہیں۔ ان کا طریق مطالعہ مبصرانہ اور طرز بیان سلیس و رواں ہے۔

ڈاکٹر محمد ذکی نے خانۂ کعبہ اور رسالت محمدی کے مضامین کو ایک علمی بحث کا موضوع بنایا ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے ناقابل تردید دلائل اور دستاویزی شہادتوں سے، جن میں متعدد مخالفین اسلام ہی کی مقدس کتابوں سے لی گئی ہیں، ثابت کر دیا ہے کہ خانۂ کعبہ اور رسالت محمدی کی اصلیت و حقیقت وہی ہے جو قرآن حکیم واضح کرتا ہے، نہ کہ وہ جو غیر مسلم بالخصوص مسیحی علما اپنی ناقص معلومات اور معاندانہ تعصبات کے سبب بتانا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری نے تعداد ازدواج کے مسئلے پر پر زور عقلی دلائل اور بصیرت افروز معلومات کے ذریعے نہایت ہی عالمانہ و فاضلانہ طور پر اسلامی نقطۂ نظر کی حکمت و افادیت ثابت کر دی ہے اور اس سلسلے میں مسلم پرسنل لا پر کیے جانے والے سارے اعتراضات کی دھجیاں اڑا دی ہیں۔ اس مضمون کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ شریعت اسلامی سے بہتر کوئی عائلی قانون انسان کے لیے نہیں ہے اور جو لوگ اس پر تنقید کرتے ہیں وہ احمقوں کی جنت میں رہتے ہیں۔

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی نے بڑی خوبصورتی سے تصوف میں پیر کے تصور کی حقیقت اس کے علم برداروں ہی کے بیانات سے واضح کرکے اس کا سراسر غیر شرعی اور شرک آمیز ہونا بالکل ثابت کر دیا ہے۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی نے امام ابن تیمیہ کے معاشی نظریات کا انکشاف کرکے قدیم علمائے اسلام کی جدید ترین موضوعات پر دسترس اور خالص دنیوی سمجھے جانے والے مسائل پر ان کے حکیمانہ نقطۂ نظر کا ایک بین ثبوت فراہم کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے تمام ضروری معلومات مہیا کرکے انھیں عالمانہ انداز سے پیش کیا ہے۔ اگر وہ

اس موضوع کو جاری رکھتے ہوئے دوسرے قدیم ائمہ اسلام کے معاشی تصورات کا بھی سراغ لگائیں تو عصر حاضر میں اسلام کی ایک اہم خدمت انجام دیں گے۔

مولانا محمد تقی امینی کے مضمون میں حوالے اور معلومات تو ہیں مگر مربوط اور واضح انداز انداز میں مرتب و منظم طریقے پر بحث و تجزیہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ حکمت کی جو تشریح انھوں نے کی ہے اس میں بعض غیر متعلق امور کی شمولیت کے سبب اس لفظ کا مفہوم معین نہیں ہوتا۔

ڈاکٹر بدری محمد فہد نے مسلمان قاضیوں کا تذکرہ کر کے واقعہ یہ ہے کہ اسلام کے جامع تصور عدل کی ترجمانی و تعمیل کے ایک نہایت ضروری اور اہم گوشے پر فاضلانہ طریقے سے روشنی ڈالی ہے۔

جناب انوار علی خاں سوز نے مسلم اساسیت پر لکھتے ہوئے اساسیت کے مفہوم اور ارتقا پر اچھی گفت وگو کی ہے اور اس سلسلے میں ضروری معلومات فراہم کی ہیں۔ لیکن ان کی نظر صاف نہیں ہے اور ذہن بالکل الجھا ہوا ہے۔ لہٰذا وہ مسلم اساسیت کی توضیح و تعیین تو کیا کرتے، بعض ایسے بیانات صادر کرتے ہیں جو سراسر غلط اور مغالطہ انگیز ہیں۔ مثال کے طور پر بہاء اللہ اور غلام احمد قادیانی کے ساتھ مہدی سوڈانی کا ذکر اور یہ تاثر دینا کہ اول الذکر دو کی طرح آخر الذکر نے بھی کوئی دینی فرقہ بنایا، جب کہ یہ معلوم و معروف ہے کہ بہاء اللہ اور غلام احمد دائرہ اسلام سے خارج ہیں اور مہدی سوڈانی ملتِ اسلامیہ کے ایک مصلح سمجھے جاتے ہیں۔ پھر دوسری جگہ، راسخ العقیدہ شمار کئے جانے والوں کے بارے میں یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ دین میں اضافہ کو صحیح سمجھتے ہیں، یہ ایک بالکل بے بنیاد بات ہے اور اس کے اندر صریحاً تضاد بیان پایا جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال کی طرف جو نظریہ ارتقاء اور اشتراکی تصور ملکیت منسوب کیا گیا ہے یا یہ بات جو کہی گئی ہے کہ جماعت اسلامی کے بعض لوگ نظریہ ارتقاء کو صحیح سمجھتے ہیں اور بعض لوگ اسے غلط سمجھتے ہیں، مشتبہ اور مغالطہ آمیز ہے۔ دراصل یہ پورا مضمون دفاعی اور عذر

خواہانہ قسم کا ہے جس میں اخوان المسلمین اور جماعت اسلامی وغیرہ کو فنڈامنٹلسٹ کہنے والوں کو ایک الزامی جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اس طرز بحث کا نتیجہ انتشار خیال کی شکل میں نکلا ہے۔ اساسیت پسندی کا مطلب اگر دین کے اساسی تصورات کا احیا ہے تو یہ عین اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا عمل ہے۔ اس پر نہ شرمانے کی ضرورت ہے نہ خود الجھ کر دوسروں کو الجھانے کی۔

ڈاکٹر عبد الباری نے ہشام کی سیاسی حکمت عملی پر معلومات افزا مضمون لکھا ہے۔ اسی موضوع پر وہ دیگر اہم خلفاء کے متعلق بھی لکھیں تو اچھا ہو۔ جناب عبد الباری ایم اے نے مسجد اقصیٰ اور اس کے ماحول کی قدیم تاریخ پر اچھی معلومات فراہم کی ہیں۔ ڈاکٹر احمد سجاد نے عاصم بہاری جیسے ایک گمنام سماجی کارکن کی خدمات پر محققانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں چند بالکل بنیادی تصورات ہی محل نظر ہیں۔ جو مسلمان پیشے کے لحاظ سے بنکر رہے ہیں انھیں مومن یا 'انصاری' قرار دینا محض ستم ظریفی ہے اور اس سے احساس کمتری اور تنگ نظری کے ساتھ ساتھ طبقہ پرستی اور فرقہ بندی کی بو آتی ہے مومن تو ہر مسلمان ہے، نہ کہ محض ایک خاص طبقے کے اہل ایمان، اور انصاری تو خود سید الساداتؐ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ننہیال کی طرف سے تھے۔ انصار ہونا ایک بات ہے، جو صحیح ہے اور انصاری کہلانا بالکل دوسری بات، جو محض ایک مغالطہ ہے۔

اس تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے کہ زیر نظر رسالے کو لکھنے والوں کی ایک ایسی ٹیم کا تعاون حاصل ہے جس کے افراد باصلاحیت، باشعور، ذی علم اور اسلام پسند ہیں اور گرچہ ان میں سے بعض ابھی زیادہ معروف نہیں مگر مشہور و معمر علمائے مغرب کی اسلام کے خلاف کی جانے والی پختہ سازشوں کا پردہ بخوبی چاک کر سکتے ہیں، اور دنیا کو بتا سکتے ہیں کہ علم اور علمی دیانت داری کیا ہے اور جہل اور علمی بددیانتی کیا۔ پھر نئے نئے مسائل و مشکلات کا اسلامی حل پیش کرنے کی استعداد بھی یہ تازہ کار علمائے اسلام رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں بہت ہی مسرت کی اور نہایت امید افزا بات یہ ہے کہ رسالے کو اس کے مرکز اشاعت علی گڑھ

میں مسلم یونیورسٹی کے جدید وجید مسلم اسکالروں کا تعاون حاصل ہے اور وہ استقلال کے ساتھ اس سلسلے میں کاوشیں کر رہے ہیں۔

یوں تو رسالے میں ہر طرز و اسلوب کے مضامین ہیں، لیکن زیادہ کامیاب اور موثر وہی ہیں جن میں واقعات کی کھتونی کرنے اور اعداد و شمار کا انبار لگانے کی بجائے ایک معین نقطۂ نظر سے زیر بحث موضوع کے مضمرات کو ضروری دلائل و حقائق کے ساتھ واضح کیا گیا ہے، اور انھیں پڑھ کر قاری کو صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملے کی اصلیت و اہمیت کیا ہے۔ یہی وہ پختہ، مرتب، منطقی، واضح اور موثر سلیقہ تحریر ہے جو کسی تحریک کو آگے بڑھانا اور تنظیم کو کامیاب بناتا ہے، ورنہ محض حوالوں اور اقتباسوں سے خام مواد فراہم کر دینا کوئی تصنیفی کارنامہ نہیں ہے، فقط ایک کوشش تالیف ہے۔ اسی طرح دفاعی کی بجائے اقدامی انداز اختیار کرنا بھی علمی و عملی دونوں قسم کی جدوجہد کی کامیابی کے لئے ضروری ہے۔

رسالے میں بعض عرب علماء کے مضامین یا ان کے علمی کارناموں پر تبصرے بھی موجود ہیں۔ عرب و ہند کے مسلم علماء کے درمیان یہ تعارف اور تبادلۂ خیال نہایت مفید ثابت ہوگا۔ اور اس سے اردو پڑھنے والوں کو علوم اسلامی میں عربی کے تازہ ترین ذخیرے سے واقفیت حاصل ہوگی۔ ضرورت ہے کہ اس سلسلے کو اور بڑھایا جائے۔

تحقیقات اسلامی میں ادب کے موضوع کو بھی شامل کر لیا جائے تو بہتر ہو۔ اس مقصد کے لئے وقتاً فوقتاً اسلام پسند ادیبوں کی تعمیری کوششوں کا جائزہ لینا کافی ہوگا۔ تخلیقی ادب معاشرے پر وسیع طور سے اثرانداز ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی تحقیق و تنقید بھی ضروری ہے۔

جو حضرات سہ ماہی تحقیقات اسلامی یا ادارۂ تحقیق و تصنیف کو چیک یا ڈرافٹ کی شکل میں تعاون کرنا چاہیں وہ اس پتہ پر تعاون فرمائیں۔ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI ALIGARH

استدراک ـــــــــ ڈاکٹر اسرار احمد

محترمی ! السلام علیکم

آپ کے رسالہ "تحقیقات اسلامی" کی جلد ۱ شمارہ ۳ میں شائع شدہ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا مضمون "عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کا تناسب" اس وقت پیش نظر ہے اس کو پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فاضل مضمون نگار نے بعض باتوں پر کچھ زیادہ احتیاط اور غور و فکر سے کام نہیں لیا ہے۔ جہاں تک اس کے تاریخی بیانات کا تعلق ہے اس میں بھی جگہ جگہ ذہن الجھ کر رہ جاتا ہے لیکن تاریخ کا طالب علم نہ ہونے کی وجہ سے اسے میں اپنی کم علمی پر محمول کرتا ہوں۔ البتہ مضمون میں چند مقامات ایسے بھی ہیں جہاں ریاضی کے لحاظ سے بے احتیاطی نہایت واضح ہے۔ جو کسی علمی اور سنجیدہ مضمون میں نہیں ہونی چاہئے۔ مثلاً:

غزدۂ بدر میں جو مالِ غنیمت حاصل ہوا اس کے سلسلہ میں صفحہ نمبر ۱۲ کے دوسرے پیراگراف میں یہ کہا گیا ہے "..... مویشیوں میں ایک سو پچاس (۱۵۰) اونٹ اور دس (۱۰) گھوڑے تھے ....." جب کہ صفحہ ۱۴ کے دوسرے پیراگراف میں یہ ذکر ہے "..... روایت ہے کہ سپاہیوں کو ایک اونٹ اور کچھ سامان ملا تھا، کچھ کو دو اونٹ اور باقی کو کچھ کھالیں ....." چونکہ اسی پیراگراف کے مطابق میدانِ جنگ میں دادِ شجاعت دینے والے تین سو تیرہ (۳۱۳) سپاہی تھے اس لئے روایت کے مطابق حاصل شدہ اونٹوں کی تعداد کم سے کم تین سو تیرہ (۳۱۳) ہونی چاہئے۔ جو پہلے بیان کی گئی تعداد سے دوگنی سے زیادہ ہے۔

صفحہ ۱۳ پر لکھا ہے "غزدہ بدر میں مسلم فوج کو عظیم الشان فتح کے نتیجہ میں کافی مال غنیمت ملا....." لیکن صفحہ ۱۴ پر فرماتے ہیں "سپاہیوں کو ایک اونٹ اور کچھ سامان ملا تھا۔ کچھ کو دو اونٹ اور باقی کچھ کو کھالیں۔ گویا دو اونٹ معیاری حصہ تھے، ..... یہ بہت ہی حقیر رقم تھی، اور اسی بنا پر جیسا کہ واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فاتحین کو کم مال غنیمت ملنے سے

حلال ہوا تھا"۔ ان دونوں عبارتوں میں کوئی مناسبت نظر نہیں آتی۔

صفحہ ۲۱ پر اوپر سے تیسری سطر میں مجموعی رقم پچپن ہزار اسی دینار، اوپر دیئے ہوئے اعداد و شمار سے ریاضی کے کس اصول کے تحت نکالی گئی ہے سمجھ سے باہر ہے۔

صفحہ ۲۵ کے دوسرے پیراگراف میں غزوۂ حنین میں حاصل شدہ مال غنیمت کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے: "........اس میں چھ ہزار (٦٠٠٠) قیدی، چوبیس ہزار (٢٤٠٠٠) اونٹ، چالیس ہزار (٤٠٠٠٠) سے زیادہ بھیڑ بکری... نقد حاصل ہوا تھا..... البتہ بارہ ہزار (١٢٠٠٠) مسلم سپاہ میں ہر شہسوار کو بارہ (١٢) اونٹ اور ایک سو بیس (١٢٠) بھیڑ بکری اور ہر پیادہ کے حصہ میں اس کے ایک تہائی آئے تھے....."
اب اگر یہی فرض کر لیا جائے کہ بارہ ہزار سپاہ میں سے ہر ایک کو صرف چار (٤) اونٹ اور چالیس (٤٠) بھیڑ بکریاں ملیں جو شہسوار کے حصہ کا تہائی ہے تو بھی اونٹوں کی کل تعداد اڑتالیس ہزار (٤٨٠٠٠) اور بھیڑ بکریوں کی چار لاکھ اسی ہزار (٤٨٠٠٠٠) ہوتی ہے۔ یہ تعداد پہلے بیان کی گئی تعداد سے کافی زیادہ ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان مقامات پر فاضل مضمون نگار نے مختلف روایتوں کو غور و فکر کئے بغیر یکجا کر دیا ہے۔

R No. 38933 81

QTLY. **TAHQEEQAT-E-ISLAMI** ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد ہے اسلام کو علمی و فکری سطح پر پیش کیا جائے۔ اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت پر جدید تحقیقی انداز میں کام کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس منصوبے کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیشِ نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی کتب پر اسلامی لائبریری کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسول پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تشریح پر ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو انگریزی عربی اور فارسی زبانوں کی قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلبہ کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی رسالہ کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت چند کارکن ہیں جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ بیرونی مختلف علمی حلقوں اور اہل قلم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس کی تشکیل جن لوگوں نے کی ہے وہ بہت چھوٹے پیمانے کے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریکِ اسلامی کے قائد مولانا صدرالدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ آپ اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم
** معاونین خصوصی: /1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200 ڈالر یا اس کے مساوی
*** معاونین رسالہ: /250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے /50 ڈالر یا اس کے مساوی

اس کے علاوہ جو حضرات اس کارِ خیر میں کم یا زیادہ جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ اجرِ عظیم سے نوازے۔

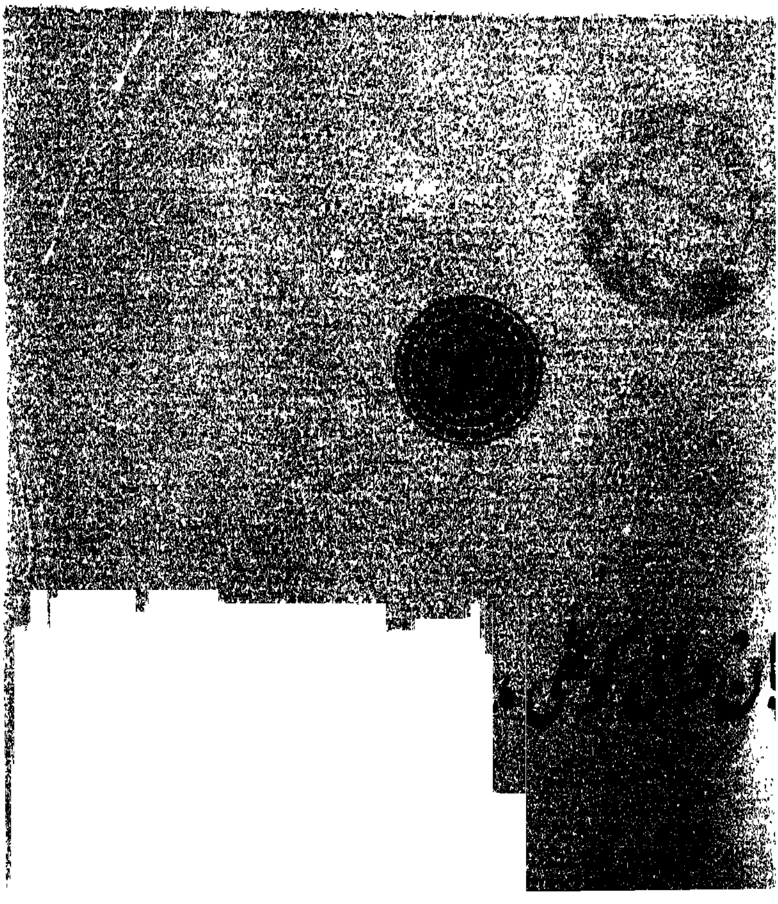
پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202002

مطبوعہ انٹیل وہائٹ پریس دہلی ۶

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۸۳ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲ — شمارہ ۲

جمادی الاخریٰ، شعبان ۱۴۰۲ھ

اپریل ۔ جون ۱۹۸۲ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے		۲۰ روپئے
پاکستان سے	(بذریعہ ہوائی ڈاک)	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	(")	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

سیر و سوانح

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارے کے لکھنے والے[1]

(۱) ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

آج کل اسلامی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔

(۲) محمد صلاح الدین عمری — ایم۔اے (عربی) علیگ

اس وقت شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں "عربی نثری ادب میں ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کا حصہ" پر ریسرچ کر رہے ہیں۔

(۳) پروفیسر مشیر الحق — صدر شعبہ مطالعات اسلامی۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی

ندوۃ العلماء سے فراغت کے بعد جدید علوم کی طرف توجہ کی۔ فتاویٰ عزیزیہ پر تحقیقی کام کیا۔ مک گل یونیورسٹی (کنیڈا) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آپ کی مطبوعات میں "اسلام ان سیکولر انڈیا" (انگریزی اور اردو) اور "امریکہ کے کالے مسلمان" (اردو) معروف ہیں۔ خالص اسلامی موضوعات اور ہندوستانی مسائل کے مسائل پر اردو اور انگریزی میں مستقل لکھتے رہتے ہیں۔

(۴) جناب سلطان احمد اصلاحی صاحب — رفیق ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

(۵) ڈاکٹر اقبال حسین — شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

اٹھارویں صدی میں روہیلوں کے عروج پر تحقیقی کام کر کے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ابھی حال میں "ہندوستانی تہذیب" کے نام سے ایک مختصر تعارفی کتاب لکھی جسے اردو اکاڈمی اترپردیش نے شائع کیا ہے۔ فرنگی محل کے تاریخی دستاویزات پر تحقیقی کام کر کے شائع کرا چکے ہیں۔

(۶) الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید — مجلس القضاء الاعلیٰ السعودیہ کے صدر تھے۔

(۷) ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں — ریڈر سنٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۸) ڈاکٹر سید عبدالباری — شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۹) سید جلال الدین عمری — سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

---

[1] ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلام کے عائلی نظام میں عورت کی حیثیت

سید جلال الدین عمری

اسلام نے ازدواجی زندگی کے ہر پہلو پر تفصیل سے بحث کی ہے اور خاندان کا ایک وسیع اور جامع نقشہ پیش کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں مرد کو غیر معمولی حقوق اور اختیارات دے دیئے گئے ہیں اور عورت کی آزادی سلب کر لی گئی ہے۔ (صاحب اقتدار اور حاکم ہے' اور عورت زیردست اور محکوم، رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونے کے بعد مرد جب چاہے طلاق کے دو بول بول کر عورت کو جدا کر سکتا ہے۔ مرد کو بیک وقت چار شادیوں کا حق ہے۔ حالانکہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری کو اس کے مدمقابل اور حریف کی حیثیت سے لانا صریح ظلم ہے۔ وراثت میں مرد کا جو حصہ رکھا گیا ہے' عورت کا حصہ اس کا نصف ہے۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان یہ فرق و امتیاز بالکل غلط اور ناجائز ہے۔

یہ تصویر جتنی بھیانک ہے اتنی ہی حقیقت سے دور بھی ہے۔ اس میں اسلام کی تعلیمات کو سمجھنے کی شائد اتنی کوشش نہیں کی گئی ہے جتنی کہ انھیں مسخ کرنے اور بگاڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔

عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق محض جنسی تسکین کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ اس سے پورا ایک خاندان وجود میں آتا ہے' اور خاندان ہی کی بنیاد پر معاشرہ کی تعمیر ہوتی ہے۔ خاندان کا استحکام معاشرہ کا استحکام اور خاندان کی بربادی معاشرہ کی بربادی ہے۔ اسلام خاندان

کی تعمیر و تشکیل کے لئے بہت ہی مضبوط بنیادیں فراہم کرتا ہے اور ان اسباب و عوامل سے اسے محفوظ رکھنا چاہتا ہے جو اسے کمزور یا منہدم کر کے رکھ دیں۔

اسلام کے نزدیک میاں بیوی کا تعلق اصلاً الفت و محبت کا تعلق ہے، جس میں دونوں ایک دوسرے کو خوش رکھنے، اس کی ضروریات پوری کرنے اور اسے سکون اور راحت پہونچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ "بہترین عورت وہ ہے کہ شوہر اسے دیکھے تو خوش کر دے، کوئی بات کہے تو مان لے اور اپنے جسم اور مال میں اس کی مرضی کے خلاف تصرف کر کے اس کی مخالفت نہ کرے" (احمد، ابوداؤد) ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم میں بہترین انسان وہ ہے جو اپنے بیوی بچوں کے حق میں بہتر ہو" (ترمذی) ان حدیثوں میں جو معیار بیان کیا گیا ہے اس پر اگر میاں بیوی اترنے کی کوشش ہی کریں تو خاندان سکون کا مرکز ہوگا اور ایک مثالی معاشرہ کی بآسانی تعمیر ہو سکے گی۔

دنیا کے ہر چھوٹے بڑے ادارہ کو ٹھیک چلانے کے لئے ایک سربراہ اور نگراں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اس کا نظم باقی نہیں رہ سکتا۔ خاندان کا نظم بھی اسی وقت چل سکتا ہے جب کہ اس کا ایک سربراہ ہو۔ ورنہ اسے بکھرنے اور منتشر ہونے سے بچایا نہیں جا سکتا۔ سوال صرف یہ ہے کہ خاندان کا سربراہ مرد ہو یا عورت؟ اس کا جواب اسلام نے یہ دیا۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَى النِّسَاۗءِ	مرد قوام ہیں عورتوں پر اس وجہ سے
بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ	کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے
عَلٰي بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا	پر فضیلت دی ہے اور اس وجہ
مِنْ اَمْوَالِهِمْ۔ (النساء: ۳۴)	سے کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔

اس میں مرد کو خاندان کا سربراہ مقرر کرنے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ اسے عورت کے مقابلہ میں فضیلت اور برتری حاصل ہے، دوسرے یہ کہ وہ اس پر

اپنا مال خرچ کرتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خاندان کی سربراہی کے لئے مرد کا انتخاب قرآن نے کسی تعصب کی بنا پر نہیں بلکہ اس کی صلاحیت اور مالی ذمہ داریوں کی وجہ سے کیا ہے ۔ اب آیئے ان دونوں باتوں پر ذرا سنجیدگی سے غور کیا جائے ۔

عورت اور مرد کی جسمانی اور ذہنی ساخت صاف بتاتی ہے کہ خاندان کا بوجھ اٹھانے کے لئے جن قوتوں اور صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ عورت کی بہ نسبت مرد میں زیادہ ہیں ۔ بلکہ یہ حیرت انگیز حقیقت بھی دیکھی جا سکتی ہے کہ بہت سے ان کاموں میں بھی مرد زیادہ قوت اور صلاحیت کا مظاہرہ کرتا ہے جو کام کہ خاص عورت کے سمجھے جاتے ہیں ۔

جب تجربہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ مرد کے اندر زیادہ قوت اور صلاحیت ہے تو فطری طور پر اسی کو خاندان کا سربراہ بھی ہونا چاہئیے ۔ مرد کی قوتوں کا اعتراف نہ کرنا اور عورت اور مرد کو ہر پہلو سے مساوی ثابت کرنا ایک طرح کا ردِ عمل یا تعصب ہے جو بحث و مباحثہ میں تو شائد کچھ چل جائے لیکن کارزارِ حیات میں زیادہ دور تک انسان کا ساتھ نہیں دے سکتا ۔ یہاں بہت جلد حقیقت تسلیم کرنی پڑتی ہے ۔

اب مرد کی مالی ذمہ داریوں کو لیجئے ۔ مرد پر عورت کا مہر، اس کا نان و نفقہ اور اس کے لئے رہائش اور سکونت کا نظم کرنا واجب ہے ۔ اس کے ساتھ اس پر عورت کی تعلیم و تربیت، دینی و اخلاقی نگرانی اور اس کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے ۔

مرد یہ ساری ذمہ داریاں اس لئے قبول کرتا ہے کہ عورت اس کی نگرانی میں اس کے گھر کا نظم چلائے گی، اسے سکون فراہم کرے گی، اس کے بچوں کی نگہداشت اور تربیت کرے گی اور ایک بہتر خاندان کی تعمیر میں مدد دے گی ۔

ان نوع بنوع مالی اور انتظامی ذمہ داریوں کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنے کے لئے مرد کو بعض حقوق بھی دیئے گئے ہیں ۔

مرد کو اپنا ہی نہیں بیوی بچوں اور بعض اوقات خاندان کے دوسرے افراد کا بھی

معاشی بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اور عورت کو اسلام نے بڑی حد تک اس سے سبک دوش کر رکھا ہے اس لئے وراثت میں اس کا حصہ عورت سے دوگنا رکھا ہے۔

شوہر اگر محسوس کرے کہ بیوی کا تعاون اسے حاصل نہیں ہے اور اس کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا تو وہ اسے طلاق دے سکتا ہے لیکن طلاق شریعت میں کوئی پسندیدہ عمل نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ جذبات میں نہیں سوچ سمجھ کر اور سنجیدگی سے ہونا چاہئیے اور میاں بیوی کے درمیان اختلافات ہوں تو دونوں طرف کے دو قابل اعتماد اشخاص کے ذریعہ انھیں دور کرنے کی کوشش ہونی چاہئیے۔ طلاق تو اسلام کی رو سے ان اختلافات کو ختم کرنے کی آخری صورت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام تعدد ازدواج کا قائل ہے۔ اس نے مرد کو بیک وقت چار بیویاں رکھنے کی اجازت دی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جو شخص ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے شادی کرے وہ دوسری بیوی کی بھی قانوناً وہ ساری ذمہ داریاں اٹھائے جو پہلی بیوی کی اٹھا رہا ہے۔ نان ونفقہ، لباس، مکان اور ان تمام امور میں مساوات برتے جن میں مساوات برتنا عملاً ممکن ہے۔ ان میں سے کسی کی طرف اس طرح نہ جھک جائے کہ دوسری کے ساتھ ظلم و زیادتی ہونے لگے۔ ظاہر ہے ان پابندیوں کے ساتھ کسی شخص کا ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا آسان نہیں ہے۔ لیکن بعض شخصی اور سماجی حالات میں تعدد ازدواج کی اجازت اس پر پابندی لگانے سے زیادہ مفید ہے۔ اسی لئے اسلام نے اس کی صرف اجازت دی ہے۔ کسی پر فرض نہیں کیا ہے۔

عملی زندگی میں اس بات کا امکان ضرور ہے کہ مرد ان حدود سے تجاوز کرکے، جن کا اسلام نے اسے پابند بنایا ہے، اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرے اور عورت کے ساتھ زیادتی ہونے لگے۔ اسلام اس امکان کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اس صورت میں عورت اپنے حقوق کے لئے قانونی چارہ جوئی کر سکتی ہے اور اسے عدالت سے خلع یا علٰحدگی کے مطالبہ کا بھی حق حاصل ہے۔ (عورت کے ان حقوق پر انشاء اللہ تفصیل سے آئندہ بحث ہوگی۔

شریعت نے عورت کو جو قانونی ضمانتیں دی ہیں ان سے بعض لوگوں کو اتفاق یا اطمینان نہیں ہے وہ چاہتے ہیں کہ مرد کی برتری ختم کر دی جائے، عورت کو خانگی زندگی میں وہ سارے حقوق دیئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں۔ مرد حاکم اور نگراں نہ رہے، دونوں کو برابر کے اختیارات ہوں، وراثت میں عورت کا حصہ وہی رہے جو مرد کا ہے، طلاق کا حق عورت کو بھی حاصل ہو، وہ جب چاہے مرد سے علیحدگی حاصل کر سکے، مرد کو ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی کی اجازت نہ ہو۔ بعض اوقات یہ کہنے میں بھی تامل نہیں کیا جاتا کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت ہو تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہیئے کہ وہ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق رکھے۔

اس طرح کی باتیں ہمارے ان مفکرین اور دانشور حضرات کی طرف سے وقتاً فوقتاً سامنے آتی رہتی ہیں جن کو اسلام کے خاندانی نظام سے خاص دلچسپی ہے اور جو اس میں نت نئی تبدیلیاں تجویز کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی نقطۂ نظر ہی سے نہیں علمی اور عملی نقطۂ نظر سے بھی ان میں کوئی معقولیت نہیں ہے۔ سب سے پہلے مرد کی سربراہی کے مسئلہ کو لیجیئے۔ کسی بھی ادارہ کا نظم اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب کہ اس کا ایک سربراہ ہو جس کے حکم اور فیصلہ کو آپس کے اختلافات میں آخری اور قطعی حیثیت دی جا سکے اور جس کے احکام کی خوش دلی سے اطاعت کی جائے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ٹھیک یہی مقام دوسرے فرد کو حاصل ہو اور وہ ادارہ میں اپنی الگ مرضی چلانا چاہے اس کے بعد بھی ادارہ باقی رہے۔ اسی طرح اسلام نے مرد کو خاندان کی سربراہی کا منصب عطا کیا ہے۔ یہی منصب عورت کو بھی دے دیا جائے اور دونوں اس پر اپنی مرضی مسلط کرنا چاہیں تو اس کا ٹوٹ جانا یقینی ہے۔

اس میں شک نہیں سربراہ خاندان کی حیثیت سے مرد کو بعض حقوق حاصل ہیں لیکن اس پر بڑی ذمہ داریاں بھی ہیں۔ اس سے یہ حقوق اگر لے لئے جائیں تو اس سے یہ توقع بھی نہیں کی جانی چاہیئے کہ وہ ان ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھائے گا۔ اس لئے جو صورت ممکن ہے

وہ یہ کہ مرد کی جگہ عورت کو خاندان کا سربراہ اور حاکم مان لیا جائے۔ اسے وہ تمام حقوق و اختیارات بھی دے دیئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں اور مرد کی ساری ذمہ داریاں بھی اس پر ڈال دی جائیں۔ جب تک عورت ان ذمہ داریوں کو نہ اٹھائے ظاہر ہے اس کی سربراہی کا کوئی جواز نہیں ہے۔

کہا جاتا ہے کہ عورت کے نان ونفقہ اور اخراجات کا اب کوئی مسئلہ نہیں رہا اس لئے کہ عورت کمانے لگی ہے اور معاشی طور پر آزاد ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ ایسی عورتوں کا تناسب آج بھی بہت کم ہے جو معاشی طور پر خود کفیل ہوں۔ مسئلہ صرف عورت کی روزی روٹی ہی کا نہیں بچوں کی معاش، ان کی نگہداشت، تعلیم و تربیت، شادی بیاہ اور خاندان کے دوسرے افراد کے مختلف مسائل کا بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا عورت اپنا معاشی بوجھ برداشت کرنے کے ساتھ سربراہ خاندان کی حیثیت سے ان سب ذمہ داریوں کو بھی اٹھانے کے لئے تیار ہے؟

اس میں شک نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ ایسی عورتیں رہی ہیں جن کی معاشی حیثیت بھی مضبوط تھی اور جو خاندان کا نظم بھی بہتر طریقہ سے چلا سکتی تھیں۔ ایسی عورتیں آج بھی ہیں، اور آئندہ بھی ہوں گی۔ بحث ان معدودے چند عورتوں کی نہیں پوری صنف نازک کی ہے۔ بظاہر وہ اپنے خیرخواہوں کے مشورے اور تائید کے باوجود نہ تو اپنے نان ونفقہ کے حق سے دست بردار ہونے کے لئے تیار ہے اور نہ اس کے لئے آمادہ ہے کہ خاندان کا بوجھ شوہر کے سر سے اتار کر اپنے سر پر رکھ لے۔

تحقیق و تنقید

کیا مہاجرین مکہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے؟

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

مکہ کے مہاجرین اولین کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ بوقت ہجرت مکہ سے مدینہ خالی ہاتھ آئے تھے۔ اس کا اظہار ہمارے تمام ثانوی مآخذ میں یا تو بصراحت ہوا ہے یا مضمر طور سے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب سیرۃ النبی میں خاص طور سے وضاحت کی ہے کہ "مہاجرین مکہ معظمہ سے بالکل بے سر و سامان آئے تھے۔ گو ان میں دولت مند اور خوش حال بھی تھے لیکن کافروں سے چھپ کر نکلے تھے اس لئے کچھ ساتھ نہ لا سکے"۔ اس خیال کا جو لازمی نتیجہ مولانا موصوف نے نکالا وہ یہ ہے کہ "اگرچہ مہاجرین کے لئے انصار کا گھر مہمان خانۂ عام تھا تاہم ایک مستقل انتظام کی ضرورت تھی۔ مہاجرین نذر اور خیرات پر بسر کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ دست و بازو سے کام لینے کے خوگر تھے تاہم چونکہ بالکل بکھرے تھے اور ایک حبہ تک پاس نہ تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیال فرمایا کہ انصار اور ان میں رشتۂ اخوت قائم کر دیا جائے....."[1] یہ نقطۂ نظر ایک فرد واحد کا نہیں ہے بلکہ اس کو ہم مسلم مشرقی رجحان یا نقطۂ نگاہ قرار دے سکتے ہیں کیونکہ تمام جدید مسلم مورخین اور سیرت نگاروں نے کم و بیش یہی نقطۂ نظر اپنایا ہے۔[2] اس رجحان یا انداز فکر کا ناگزیر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اولاً

---

[1] شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، اعظم گڑھ ۱۹۷۶ء اول ص ۲۸۴

[2] مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے: قاضی محمد سلیمان منصور پوری، رحمۃ للعالمین، امرتسر ۱۹۳۳ء اول

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

تمام مہاجرین مکہ خالی ہاتھ اور بے سروسامان آئے تھے۔ ثانیاً مدینہ میں ان کا اپنے قیام و طعام کے لئے کلی طور پر انصار کی فیاضی اور مدارات پر انحصار تھا۔ ثالثاً مہاجرین کی مادی ضروریات کی فراہمی کے لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخات یا رشتۂ اخوت کا طریقہ اختیار کیا جس کے تحت ایک مہاجر اور ایک انصاری ایسے دینی بھائی قرار پائے جو خون کے سگے بھائی سے بڑھ کر تھے اور جو ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے تھے اور ہوتے تھے۔ رابعاً اصول مواخاۃ کے نتیجہ میں تمام مہاجرین اپنے انصاری بھائیوں کی املاک، مکانات، باغات، کھیت وغیرہ کے برابر کے حق دار ہو گئے مگر "جنگ بدر کے بعد جب مہاجرین کو اعانت کی ضرورت نہ رہی تو.... یہ قاعدہ جاتا رہا ہے۔" اگرچہ مسلم مورخین نے اس حقیقت کا اعتراف بھی کیا ہے کہ مہاجرین کی اکثریت نے اپنے پرانے پیشے۔ تجارت۔ کے ذریعہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش آغاز ہجرت سے ہی کر دی تھی تاہم وہ زیادہ تر انصار کے ایثار و سخاوت کے مرہون منت تھے۔

جدید مسلم نقطۂ نگاہ کے متوازی مغربی مصنفین کا زاویہ نظر چلتا ہے۔ ان کے نزدیک تاریخی ترتیب واقعات یوں ہے کہ چونکہ مہاجرین مکہ کافی بڑی یا معتدبہ تعداد میں مدینہ کی چھوٹی سی آبادی میں آبسے تھے اس لئے وہ مدینہ کی پہلی سے دگرگوں معیشت پر بوجھ بن کر اقتصادی ابتری کا سبب بن گئے تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس اہم مسئلے کا واحد حل یہ تھا کہ وہ عربوں کی دیرینہ روایت غارتگری کو اپناتے۔ یہاں مستشرقین کے دو گروہ ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ کا، جو ابتدائی مستشرقین پر مشتمل ہے، خیال ہے کہ ہجرت سے پہلے ہی آپ نے یہ متبادل سوچ رکھا تھا[۱] جب کہ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ہجرت

ص۸۷، ص۹۰، ص۱۰۱ وغیرہ۔ نعیم صدیقی، محسن انسانیت، دہلی ۱۹۶۵ء ص۲۵۲، عبدالصمد رحمانی، پیغمبر عالم دہلی ط۱۹۶۱ء ص۲۱۵ وغیرہ، عمر ابوالنصر نبی امی، اردو ترجمہ شیخ محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۵۶ء ص۱۲۷-۱۲۸؛ قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی، سیرت طیبہ، میرٹھ ۱۹۶۷ء ص۱۶۶ اور ص۹۵-۱۹۶۔

[۱] لیون کیتانی (LEON CAETANI) 'ANNALIDELL ISLAM

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کے بعد آپ نے کاروانِ قریش پر غارتگری کر کے اپنے مفلس مہاجرین کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کا منصوبہ بنایا تھا اور پھر اس پر عمل بھی کیا تھا۔[1] ابتدائی مہمات نبوی کے اقتصادی پہلوؤں[2] اور عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کے تناسب[3] کا جائزہ اس سے پہلے لیا جا چکا ہے۔ ان دونوں مطالعوں سے یہ بخوبی واضح و ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی مہمات میں خاص کر اور بعد کے غزوات و سرایا میں عام طور سے اقتصادی محرکات تھے ہی نہیں سوائے غزوہ بدر کے۔ جہاں تک اموال غنیمت کے مسلمانوں کی اقتصادی بہتری میں حصہ کا تعلق ہے تو وہ بہت ہی معمولی تھا۔ عہد نبوی کی اقتصادیات کے مطالعہ کے ضمن میں دو اہم مسئلے ابھی تک تشنۂ بحث ہیں۔ ایک یہ کہ کیا تمام مہاجرین مکہ نادار و خالی ہاتھ آئے تھے جیسا کہ مشہور و مقبول خیال ہے۔ دوسرے یہ کہ مسلمان مہاجرین نے

کارل بروکلمن HISTORY OF THE ISLAMIC PEOPLES، لندن ۱۹۷۹ء صفحہ ۲۵، ۲۲، فلپ ہٹی ISLAM : A WAY OF LIFE لندن ۱۹۷۰ء صفحہ ۱۷-۱۵، ای رایسٹن پائک MUHAMMAD (E. ROYOSTON PIKE) لندن ۱۹۶۸ء صفحہ ۹۰ اور متعدد دوسرے جیسے مارگولیتھ، ولیم میور وغیرہ۔

[4] فرانسسکو جبریلی MUHAMMAD & THE CONQUEST OF ISLAM لندن ۱۹۶۸ء صفحہ ۶۸، مونٹگمری واٹ "MUHAMMAD AT MEDINA" آکسفورڈ ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۰۹، گرونی بام CLASSICAL ISLAM، لندن ۱۹۷۰ء صفحہ ۳۵، اور متعدد دوسرے

[5] ابتدائی مہمات نبوی پر بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے خاکسار کا مضمون "عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں: محرکات، مسائل اور مقاصد" برہان دہلی، ماہ دسمبر ۱۹۸۲ء صفحہ ۲۴-۳۴، ماہ جنوری ۱۹۸۳ء صفحہ ۳۶-۲۳ اور آئندہ شمارے۔

[6] ملاحظہ کیجئے اس موضوع پر خاکسار کا مضمون، تحقیقات اسلامی، سہ ماہی علی گڑھ، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۲ء صفحہ ۳۴-۱۰۰

اپنی اقتصادی بہتری کے لئے مدینہ میں کیا عملی قدم اٹھائے تھے؟ موجودہ مطالعہ کو ہم پہلے مسئلہ پر بحث و گفتگو تک محدود رکھ رہے ہیں کہ یہی نقطۂ آغاز ہے۔

یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ مہاجرین مکہ میں سے متعدد بلکہ اکثر دولت مند اور خوش حال تھے اور ان کی یہ خوش حالی یا کم از کم اقتصادی لحاظ سے اچھی حالت ان کی مقامی یا بین الاقوامی تجارت میں شمولیت کی بنا پر تھی۔ اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ قریش کے مختلف خاندانوں سے متعلق سربرآوردہ اور نسبتاً سن رسیدہ مکی مسلمان اور ان کے حلفاء اور موالی کافی مالدار یا کم از کم خوش حال تھے۔ بدقسمتی سے ہمارے قدیم اور ابتدائی مورخین و سیرت نگاروں نے مہاجرین کی کوئی مکمل فہرست نہیں دی ہے، تاہم مواخات، طبقات مہاجرین اور فہرست غازیانِ بدر میں جو نام گنائے گئے ہیں ان سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اکثر مسلم مہاجرین کا تعلق اول درجہ کے مالداریکیوں میں سے نہ سہی دوسرے یا تیسرے درجہ کے مالداروں میں سے ضرور تھا۔ مسلمانوں میں جو حضرات صحابہ متمول سمجھے جاتے تھے ان میں حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان ذوالنورین، زبیر بن عوام، طلحہ بن عبید اللہ، عبد الرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، حاطب بن ابی بلتعہ، ارقم بن ارقم، عثمان بن مظعون اور متعدد دوسرے ممتاز و فائق تھے[۵]۔ ان میں سے بیشتر ایسے تھے جو اپنی دولتمندی کے سبب مکی اشرافیہ و اشراف کی نگاہوں کا مرکز تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق جب ایمان

---

[۵] ان صحابہ کرام کی دولتمندی قبل از ہجرت کے لئے دیکھئے: ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، سوم ص ۶۰، ص ۱۱۴-۱۵، ص ۱۲۵-۲۶، ص ۱۷۲-۳، ص ۲۱۵، ص ۲۴۲-۴۳، ص ۲۷۲ وغیرہ، بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء اول ص ۲۷، ص ۲۶۱ وغیرہ، نیز ملاحظہ ہو: ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ از الفریڈ گلیوم، لندن ۱۹۵۹ء ص ۱۷-۲۱۶، ص ۲۲۳ وغیرہ، نیز ملاحظہ کیجئے: مارگولیتھ MUHAMMAD & THE RISE OF ISLAM لندن ۱۹۰۵ء، ص ۹۶، ص ۹۹-۱۰۰، ص ۱۰۱ وغیرہ، شبلی نعمانی، مذکورہ بالا، دوم ص ۱۹۱ وغیرہ

لائے تو ان کے پاس چالیس ہزار درہم کی خطیر رقم نقد موجود تھی[۵۸]۔ اور ظاہر ہے کہ مال تجارت اسباب و املاک اس کے علاوہ تھے۔ بلکہ ایک روایت کے مطابق تو ان کے پاس ایک ملین (دس لاکھ) درہم کی رقم نقد موجود تھی[۵۹]۔ مکہ میں عام مسلمانوں کی اعانت اور غریب مسلمانوں کی کفالت پر ہزارہا درہم خرچ کر دیئے تاہم جب انھوں نے ہجرت کی تو پانچ چھ ہزار درہم نقد ساتھ تھے۔ ایک روایت کے مطابق وہ یہ ساری رقم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ضروریات کے لئے بچا کر رکھتے گئے تھے اور بوقت ہجرت مدینہ لے کر آئے تھے[۶۰]۔ اسی رقم سے انھوں نے ہجرت کے دوران سفر کے اخراجات کے علاوہ بعد ہجرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خاندان میں سے بعض کے سفر کے اخراجات دیئے تھے[۶۱]۔

---

۵۸ ابن سعد، سوم ص۱۷۲، بلاذری، انساب، اول ص۲۶۱

۵۹ الف بار، اول ص۳۱۹، بحوالہ مارگولیتھ، مذکورہ بالا ص۱۲

۶۰ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص۲۲۵ میں پانچ چھ ہزار درہم ہے جب کہ ابن سعد، سوم ص۱۷۲ نے پانچ ہزار درہم اور بلاذری، انساب، اول ص۲۶۱ نے پانچ یا چار ہزار درہم بتائی ہے ان مختلف روایات سے یہ قیاس بھی کیا جا سکتا ہے کہ بوقت ہجرت حضرت ابو بکر صدیق کے پاس اس سے زیادہ بھی رقم رہی ہوگی۔

۶۱ ابن اسحاق، مذکورہ بالا، ص۲۲۴۔ بخاری، الصحیح، باب الہجرۃ، نیز شبلی، اول ص۲۷۔

۶۲ بلاذری، انساب، اول ص۲۶۹ کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو موالی حضرات زید بن حارثہ اور ابو رافع کو اپنی دو دختران نیک اختر حضرات فاطمہ اور ام کلثوم اور زوجہ محترمہ حضرت سودہ کو مکہ سے مدینہ لانے کے لئے بھیجا تھا۔ در اس مقصد سے حضرت ابو بکر صدیق سے پانچ سو درہم لئے تھے اور ان سے دو اونٹ بھی مستعار یا قرض خریدے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی، اول ص۲۸ جنھوں نے یہ واقعہ تو لکھا ہے لیکن یہ تحریر نہیں فرمایا کہ آپ نے یہ رقم کس سے لی تھی۔

اور مدینہ میں مسلمانوں کے لئے کچھ زمین بھی خریدی تھی[۱۲]۔ اسی طرح حضرت عثمان غنی بلاذری کے مطابق اپنے خطیر اموال میں سے کم از کم سات ہزار درہم مدینہ ساتھ لائے تھے جب کہ باقی مال انھوں نے بھی مسلمان غلاموں کو آزاد کرانے اور اعانتِ اسلام میں خرچ کر دیا تھا[۱۳]۔

ابن اسحاق نے حضرت عمر فاروقؓ کی ہجرت کا واقعہ بڑے دلچسپ انداز میں بیان کیا اور اسی کے ضمن میں ان کی دولتمندی کا ذکر کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری دولت مدینہ لانے میں کامیاب رہے تھے۔ واقعہ یوں ہے کہ حضرات عمر فاروق، عیاش بن ربیعہ مخزومی اور ہشام بن عاص بن وائل سہمی نے فیصلہ کیا کہ وہ ساتھ ہجرت کریں گے اور مقررہ وقت پر ایک خاص جگہ ملنے کا وعدہ کیا اور یہ بھی طے کر لیا کہ اگر کوئی شخص وقت مقررہ پر مقام موعود پر نہ پہونچا تو یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اسے دشمنوں نے روک لیا ہے اور باقی لوگ روانہ ہو جائیں گے۔ حضرت ہشام سہمی کو ان کے گھر والوں نے ہجرت نہ کرنے دی اور باقی دونوں حضرات (دوسرے ہم سفروں کے ساتھ) اپنے سفر ہجرت پر روانہ ہوئے اور قبا میں آکر دم لیا۔ ابوجہل اور حارث بن ہشام مخزومی نے ان کا پیچھا کیا اور قبا میں ان کو آلیا۔ چونکہ وہ زور زبردستی نہیں کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے مکر سے کام لیا اور حضرت عیاش کو ان کے غم میں ان کی ماں کی بیماری اور کھانا پینا وغیرہ ترک کر دینے کی قسم وغیرہ کا ذکر کرکے واپس مکہ چلنے پر راضی کر لیا۔ حضرت عمر نے ان کو بہتیرا سمجھایا کہ یہ مکر و فریب ہے لیکن وہ اپنی سادہ لوحی اور ماں کی محبت کے سبب نہ مانے۔ مزید ان کو یہ خیال تھا کہ وہ مکہ میں اپنا کافی مال چھوڑ آئے ہیں اسے بھی لے آئیں گے۔ حضرت عمر نے اس پر ان سے کہا کہ وہ اس وقت قریش کے ایک مالدار ترین شخص ہیں[۱۴] اور اگر وہ مکہ جانے

---

[۱۲] ابن سعد سوم صفحہ ۱۷۲، مارگولیتھ، صفحہ ۲۲، ملاحظہ ہو شبلی، اول صفحہ ۲۸۰ جن کا خیال ہے کہ مسجد نبوی کی جگہ کی قیمت حضرت ابوایوب انصاری نے ادا کی تھی۔ [۱۳] بلاذری، انساب، اول صفحہ ۲۶۱

[۱۴] ابن اسحاق، صفحہ ۲۱۶-۲۱۷ مگر ابن سعد نے، سوم صفحہ ۲۷۱-۲۷۲ میں حضرت عمر کی ہجرت کا یہ واقعہ تو بیان

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کی ضد سے باز آجائیں تو وہ ان کو اپنا آدھا مال دے دیں گے۔ لیکن حضرت عیاشؓ نے اپنے دولتمند قریشی مہاجر بھائی کی پیش کش قبول نہ کی اور واپس مکہ چلے گئے اور دشمنوں کی قید بلا میں گھر گئے۔ اگرچہ اس روایت میں حضرت ... کی دولت کا کچھ پتا اندازہ نہیں ملتا تاہم یہ مسلم ہے کہ وہ کافی خطیر رقم اپنے ساتھ مدینہ لائے تھے۔

بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے ذرا پہلے تجارت کی غرض سے شام گئے ہوئے تھے اور واپسی پر انھوں نے رسول اکرمؐ اور آپ کے محترم ساتھی حضرت ابوبکرؓ کو جو ہجرت کر رہے تھے سفید کپڑے بطور تحفہ پیش کئے تھے[۱۶] اسی طرح ابن سعد کے مطابق حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی بھی شام سے واپس آتے ہوئے سفر ہجرت کے دوران رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے اور آپ کو تحفے پیش کئے تھے اور خود مکہ چلے گئے تھے اور وہاں اپنی ضروریات اور فرائض پورے کر کے مدینہ کو ہجرت کی تھی[۱۷] ان دونوں واقعات میں اگرچہ ان دونوں بزرگ صحابیوں کی دولتمندی اور اپنی دولت کے کل یا جز کو مدینہ لانے کا ذکر نہیں ملتا تاہم یہ بلا خوف و خطر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کل دولت یا کم از کم اس کا بیشتر حصہ اپنے ساتھ مدینہ لائے تھے۔ حضرت سعد بن وقاصؓ اور ان کے برادر خورد عمیر نے ہجرت کے بعد مدینہ میں کسی انصاری

کیا ہے لیکن ان کی دولتمندی یا حضرت عیاش مخزومی کو اپنے آدھے مال کی پیشکش کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے اول ص۸۷-۹۰ کے تحت یہ واقعہ بیان کیا ہے لیکن دولت فاروقی کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ انھوں نے ابن سعد کی روایت پر تکیہ کیا ہے جب کہ شبلی نعمانی نے ہجرت کے باب میں اس واقعہ اور اس سے متعلق دولتمندی فاروقی کا سرے سے ذکر نہیں کیا ہے۔

[۱۶] بخاری، الصحیح، باب ہجرۃ النبی، نیز ملاحظہ کیجئے: شبلی نعمانی، اول ص۲۷۱ اور قاضی محمد سلیمان منصور پوری، اول ص۱۰۱۔

[۱۷] ابن سعد، سوم ص۱۷۳ اور ص۲۱۵۔ نیز دیکھئے: بلاذری، انساب، اول ص۲۷۔

کے مہمان بننے کے بجائے اپنے حقیقی بھائی عتبہ کے گھر میں قیام کیا تھا[18] اور بظاہر وہ بھی اپنی دولت پوری کی پوری ساتھ مدینہ لے کر آئے تھے۔

حضرت عبدالرحمن بن عوف زہری اپنے وقت کے مالدار ترین آدمی تھے اور ان کی یہ مالداری اسلام کے بعد تجارت کی مرہون منت تو تھی ہی لیکن وہ کسی طور ہجرت سے قبل مفلس یا کم حیثیت شخص نہ تھے۔ ہماری روایات میں عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ وہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے اور محض اپنی اقتصادی و کاروباری سوجھ بوجھ اور مہارت کی بنا پر انھوں نے نہ صرف اپنی روٹی روزی کمائی بلکہ چند ہی دنوں میں اتنا سرمایہ جمع کر لیا کہ شادی کر لی اور خاصی دولت جمع کر لی۔ اس غلط فہمی کا شکار ہمارے تمام جدید مورخین و سیرت نگار مسلم و غیر مسلم دونوں ہوئے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہجرت سے قبل حضرت عبدالرحمن بن عوف مکہ کے ممتاز نوجوان تاجروں میں تھے۔ ابن حجر کے مطابق وہ رباح نامی ایک تاجر کے شریک و رفیق تجارت تھے اور اپنی ایمانداری اور دیانت کے سبب الامین کہلاتے تھے[19]۔ ابن سعد اور بلاذری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی دور حیات میں حضرات عثمان بن عفان اور عبدالرحمن بن عوف کے درمیان تجارتی تعلقات تھے اور حضرت عثمان حضرت عبدالرحمن کو "مضاربت" پر مال دیتے تھے اور اس تجارتی شراکت میں دونوں برابر کے منافع کے سہیم ہوتے تھے[20]۔ مکہ کے اس اقتصادی پس منظر میں یہ قیاس کرنا بالکل صحیح ہے کہ وہ کافی دولتمند تاجر تھے اور یہ بھی قیاس حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہجرت کے وقت کافی مال اپنے ساتھ لائے ہوں گے حالانکہ ہمارے مآخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی جس طرح کہ ان کی ناداری یا مفلسی کی کوئی تصریح نہیں ملتی۔ ہجرت کے بعد

---

۱۸ ابن سعد، سوم ص ۱۳۹

۱۹ اصابہ ذکر حضرت عبدالرحمن بن عوف نیز ملاحظہ ہو: مارگولیتھ ص ۱۰۱-۹۹

۲۰ ابن سعد، سوم ص ۹۳، بلاذری، انساب ص ۲ نیز ملاحظہ ہو: اصابہ، اول ص ۱۰۲۶ اور مارگولیتھ ص ۹۶۔

انھوں نے مدینہ کے مالدار ترین شخص حضرت سعد بن ربیع کے گھر قیام کیا تھا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو رشتۂ اخوت میں باندھ دیا تھا[۲۱]۔ بعد کے سوانح نگاروں نے وہ مشہور عام واقعہ بیان کیا ہے جس سے حضرت عبدالرحمٰن کی مفلسی کا تاثر ملتا ہے۔ حضرت سعد بن ربیع نے حضرت عبدالرحمٰن کو اپنے گھر لے جاکر اپنے تمام مال و اسباب کا جائزہ دے کر نہ صرف اس کا نصف پیش کیا بلکہ اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے کر اس کو ان کے نکاح میں دینے کی بھی پیشکش کی، لیکن انھوں نے کچھ نہ قبول کیا بلکہ شکریہ ادا کر کے شہر کے بازار کا راستہ پوچھا۔ انھوں نے بنو قینقاع کا بازار جاکر دکھا دیا۔ حضرت عبدالرحمٰن نے کچھ گھی اور کچھ پنیر خریدا اور شام تک خرید و فروخت میں لگے رہے اور جب گھر لوٹے تو گھی اور پنیر کا ایک ڈبہ نفع میں کما لیا تھا۔ اور جلد ہی وہ مالدار بن گئے[۲۲]۔ اس

۲۱؎ ابن سعد، سوم ص۱۲۵-۶ ۲۲؎ ابن سعد، سوم ص۱۲۵-۱۲۶ - اصابہ مذکورہ بالا نیز دیکھو: مارگولیتھ ص۹۹-۱۰۰، شبلی، اول ص۲۸۶،۲۸۷ ۔

اگرچہ یہ واقعہ بہت مشہور اور مقبول عام و خاص ہے اور شبلی نعمانی نے صحیح بخاری کی دو مستند ترین روایات کی بنیاد پر بیان کیا ہے اس لئے روایتی معیار پر وہ کھرا اترتا معلوم ہوتا ہے لیکن درایتی لحاظ سے کچھ سوالات ذہن میں اٹھتے ہیں - اول یہ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف واخات کے رشتہ سے پہلے حضرت سعد بن ربیع کے مہمان بن چکے تھے اور ہجرت اور مواخاۃ کے درمیان خاصہ وقفہ تھا۔ ظاہر ہے کہ وہ پہلی بار حضرت سعد کے گھر نہیں گئے تھے لہٰذا ان سے واقف تھے اور حضرت سعد کی یہ پیشکش مواخاۃ کے بعد ہوئی تھی لہٰذا مواخاۃ سے پہلے [illegible] مہاجر صحابی کیا کرتے رہے تھے؟ دوم یہ کہ اتنے دنوں کے قیام میں وہ مدینہ کے کوچہ و بازار سے واقف ہو چکے تھے اگر پہلے [illegible] حضرت [illegible] جیسے [illegible] تاجر [illegible] شامی تجارت سے متعلق کسی بھی [illegible] کیا جا سکتی کہ [illegible] یوں اور ان کے راستوں سے واقف نہ رہا ہوگا [illegible]

پورے واقعہ میں کہیں مذکور نہیں ہے کہ انھوں نے یہ کاروبار بلا مال لگائے محض اپنے کاروباری صلاحیت کی بنا پر کیا تھا۔ یہ واقعہ اصل میں ان کی مدنی تجارت کا نقطۂ آغاز تھا نہ کہ بوقت ہجرتِ مدینہ ان کے مفلس (خالی ہاتھ) ہونے کا ثبوت۔

مذکورہ بالا تمام شواہد سے زیادہ اہم اور دلچسپ ابن اسحاق کا وہ بیان ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض بڑے گھرانے اپنے تمام افراد و ارکین کے ساتھ مدینہ پہنچے تھے یہی نہیں بلکہ وہ اپنی تمام جائداد منقولہ۔ نقد، اسباب، مویشی۔ ساتھ لائے تھے۔ ابن اسحاق

کا دریافت کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور تیسرے یہ کہ حضرت سعد بن ربیع کو اپنی مبینہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے کر ان کی حضرت عبدالرحمن سے شادی کی پیش کش کا کیا مطلب ہو سکتا ہے۔ کیا مطلقہ زوجہ کو مجبور کیا جا سکتا تھا یا کیا اس کی ضمانت تھی کہ وہ صحابی مہاجر سے شادی کر ہی لیتیں، پھر شادی کے لئے کسی اور دختر مدینہ کو پیش کیا جا سکتا تھا؟ ان سوالات سے یہ خیال ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ انصار مدینہ کی مہمان نوازی اور تالیف قلب میں خاص کر اس واقعہ میں غلو سے کام لیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو: بخاری، الصحیح، "باب اخا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرین والانصار"۔ جنھوں نے یہ روایت دو سندوں پر بیان کی ہے، ایک اسمٰعیل بن عبداللہ کی روایت ابراہیم بن سعد سے اور ان کی اپنے والد اور دادا سے، دوسری اسمٰعیل بن جعفر کی حمید سے اور ان کی حضرت انس سے۔ دوسری روایت میں بازار کا راستہ بتانے والا فقرہ نہیں ہے۔ ابن حجر، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، مصر ۱۹۳۹ء جلد دوم ص۲۵-۴۲۴ نے بخاری کی روایت کا راوی اول خود حضرت عبدالرحمن بن عوف کو قرار دیا ہے اور روایت انس کو صحیحین کا بتایا ہے نیز دیکھئے: ابن سعد، سوم ص۲۴-۵۲۲، جن کے مطابق حضرت سعد نے بظاہر جنگ احد میں اپنی شہادت کے بعد ایک بیوی چھوڑی تھی نیز نسب میں بھی ایک ہی بیوی، عمرہ بنت حزم، کا ذکر ملتا ہے۔ ابن عبدالبر: الاستیعاب، مرتبہ علی محمد بجاوی، قاہرہ (غیر مورخہ) جلد دوم ص۹۱-۵۸۹ نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا ہے جب کہ ابن اثیر نے اسد الغابہ، تہران ۱۲۷۷ھ جلد دوم ص۲۷۵ پر مختصر ذکر کیا ہے

نے ایسے تین گھرانوں کا ذکر کیا ہے جن کے نام ہیں: بنو مظعون/بنو جحش، بنو غنم بن دودان/اسد خزیمہ اور بنو بکیر/سعد بن لیث۔ ان تینوں گھرانوں کے تمام افراد، مرد، عورت، بچے۔ مدینہ ہجرت کر آئے تھے اور اپنی تمام جائداد ساتھ لائے تھے اور مکہ میں اپنے گھروں کو خالی تالا لگا آئے تھے یا یوں ہی کھلا چھوڑ آئے تھے۔[۲۳] ابن اسحاق کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ محض یہی تین گھرانے نہ تھے جو اپنا سارا مال و اسباب مدینہ لے آئے تھے بلکہ ان کے علاوہ کچھ دوسرے خاندان اور ان سے زیادہ افراد اپنی دولت و جائداد منقولہ اپنے ساتھ لے آئے تھے۔ سیرت نگار مذکور کا زور دراصل اس امر پر ہے کہ پورے پورے گھرانے اپنے تمام افراد و اراکین اور اپنی تمام جائدادوں یا اموال کے ساتھ سوائے ان تینوں کے مکہ سے با جماعت ہجرت نہیں کر سکے تھے۔ ورنہ چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں مہاجرین نے مسلسل ہجرت کی تھی۔ ابن اسحاق نے متعدد جگہ یہ حقیقت اجاگر کی ہے کہ مکہ کے مہاجروں نے جوق در جوق گروہ در گروہ یا با جماعت ہجرت کی تھی۔ چنانچہ ہجرتِ مدینہ کے لئے رسول کریم کے اذن عام، بنو غنم بن دودان، بنو بکیر، بنو مظعون اور بنو عدی وغیرہ کی ہجرت کے ضمن میں اس حقیقت کا مکرر سہ کرر اظہار کیا ہے۔[۲۴] ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت مدینہ بنیادی طور پر اجتماعی اور با جماعت تھی یعنی مہاجرین مکہ نے نقل وطن گروہوں میں کیا تھا جو ایک فطری اور منطقی عمل تھا کہ جماعت کے ساتھ وطن کے چھوڑنے کا غم دور اور سفر کی صعوبتوں کو ہلکا کیا جا سکتا تھا۔ عام تاثر یہ ہے کہ مکی مسلمانوں نے قریش کی روک ٹوک کے سبب چھپ کر ہجرت کی تھی اس لئے وہ اکا دکا آئے تھے اور اپنا مال و دولت

---

[۲۳] ابن اسحاق، ص ۲۲۳۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنو غنم بن دودان اپنے گھروں کو تالا لگائے بغیر چلے آئے تھے یا ان کے کواڑ کسی وجہ سے ان کے بعد کھل گئے تھے جیسا کہ سیرت نگار کے دوسرے بیان ص ۲۱۵-۲۱۴ سے معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ باقی دو دوسرے گھرانے اپنے گھروں کو مقفل کر آئے تھے۔

[۲۴] ابن اسحاق ص ۲۱۳، ص ۲۱۵، ص ۲۱۷-۲۱۸ اور ص ۲۲۰ وغیرہ۔

نہیں لاسکے تھے لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیشتر مسلمانوں نے باجماعت ہجرت کی تھی اور اپنے کل یا بیشتر سازو سامان کے ساتھ۔

اگرچہ ابن اسحاق یا کسی اور مورخ و سیرت نگار نے بنو غنم بن دودان، بنو مظعون اور بنو بُکیر کی دولت کا ذکر نہیں کیا ہے اور اس بناپر اس کا صحیح تخمینہ لگانا ناممکن تاہم ان خاندانوں کے افراد کی کثیر یا معتد بہ تعداد سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کافی سرمایہ اپنے ساتھ لائے ہوں گے۔ ابن اسحاق نے بنو غنم کے بیس مردوں اور نو عورتوں کے نام مہاجرین میں گنائے ہیں[۲۵] لیکن ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تعداد کم از کم چالیس تھی[۲۶] لیکن یہ واضح رہے کہ یہ تعداد کل افراد کی نہ تھی بلکہ ان کے بالغوں کی تھی۔ مزید یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ بنو غنم بن دودان قریش مکہ کے دولتمند ترین خاندان بنو امیہ کے حلیف مصاہرت کے رشتہ دار اور تجارت کے ساتھی تھے۔[۲۷] اسی طرح بنو مظعون کا خاندان بھی ہجرت سے قبل قریش مکہ کے ایک ممتاز خاندان بنو جمح کا کافی دولتمند تجارت پیشہ گھرانا تھا جس میں کافی بالغ مرد و عورت شامل تھے۔ ابن سعد نے حضرت عثمان بن مظعون کے چار جوان بھائیوں اور ایک فرزند کا ذکر بدری صحابہ میں کیا ہے[۲۸] اسی سے ان کی تعداد کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر فاروق کے ساتھ ان کے خاندان کے متعدد افراد کے علاوہ ان کے بھائی زید، سراقہ بن معتمر کے دو فرزند، حضرت عمر کے داماد خُنَیس بن حذافہ سہمی، ان کے تین حلیف بنو تمیم اور بنو عجل بن لُجَیم سے بُکَیر کے چار فرزند اور موخر الذکر کے بنو سعد بن لیث کے حلیف بھی آئے تھے[۲۹] ظاہر ہے کہ یہ حضرت عیاش بن ربیعہ مخزومی کے علاوہ تھے۔ ایک موٹے سے اندازہ کے مطابق فاروقی قافلۂ مہاجرین

---

۲۵ ابن اسحاق ص ۲۱۵ ۲۶ ابن سعد، سوم ص ۸۹، ۹۰، ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۱۹۹ - ۲۰۰ ۲۷ ایضاً ۲۸ ابن سعد، سوم ص ۳۹۶
۲۹ ابن اسحاق ص ۲۱۸۔

میں کل افراد کی تعداد کسی طور سے چالیس پچاس سے کم نہ رہی ہوگی۔ اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ جب حضرت عمر اپنی کل دولت ساتھ لائے تھے تو ان کے اہل خاندان اور ان کے حلفاء و موالی بھی اپنا سارا مال و اسباب مدینہ لانے میں کامیاب رہے ہوں گے۔ حقائق و قرائن سے ایسا واضح ہوتا ہے کہ مہاجرین کے بڑے قافلوں سے غالباً قریش مکہ نے تعرض کرنے کی ہمت نہیں کی تھی یا جان بوجھ کر مصلحتاً نظر انداز کر دیا تھا اور اس طرح ان مہاجرین کو اپنا سارا مال و اسباب لانے کا موقع مل گیا ورنہ بنو مظعون، بنو بکیر، بنو غنم اور عدی کے علاوہ متعدد دوسرے خاندان، گھرانے یا قافلے یوں اپنا کل مال و دولت ساتھ مدینہ نہ لا سکے ہوتے۔

اسی ضمن میں ابن سعد کی ایک روایت بیان کر دی جائے جس سے مزید تائید ہوتی ہے کہ سب ہی مہاجرین مکہ بے سروسامان مدینہ نہیں پہونچے تھے۔ حضرات عمر اور عبداللہ فرزندان ابی عائکہ اور نافع کی روایت ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت مدینہ کی عام اجازت دے دی تو مکہ سے مسلمان باجماعت (أرسالاً) نکلنے لگے۔ وہ کسی جگہ جمع ہو جاتے اور قافلے بنا کر سفر پر چل پڑتے۔ راویوں کا بیان ہے کہ ہم نے حضرت نافع مولی ابن عمر سے پوچھا کہ مہاجرین نے پیدل سفر کیا یا سواری پر؟ حضرت نافع نے جواب دیا: دونوں طرح۔ صاحبان استطاعت سواری پر آگے پیچھے یا باری باری بیٹھ کر جاتے تھے اور بے وسیلہ پا پیادہ۔[۳۰] ظاہر ہے کہ یہ صاحبان استطاعت (اهل القوة) اپنے ساتھ اپنی دولت اور اپنا ساز و سامان بھی لے گئے ہوں گے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین مکہ کی ناداری اور مفلسی کی شہرت عام کا ایک سبب بعض واقعات پر ضرورت سے زیادہ زور دینے اور ان کو عمومی رنگ دینے کا جذبہ بھی رہا ہے۔ مثلاً حضرت صہیب بن سنان، جن کو غلطی سے رومی سمجھا جانے لگا ہے حالانکہ وہ عرب

---

۳۰ ابن سعد، سوم ص۲۷۱ نے یہ بیان حضرت عمر کی ہجرت کے ضمن میں دیا ہے۔

تھے، کا واقعہ ہے۔ ابن ہشام اور ابن سعد وغیرہ کی روایت ہے کہ جب حضرت صہیب عازم ہجرت ہوئے تو قریش نے ان کی روک ٹوک کی کہ "تم ہمارے پاس بے نوا فقیر و مسکین آئے تھے اور ہمارے درمیان رہ کر دولت اکٹھا کرلی اور اب تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ سارا مال لے جاسکو گے۔ خدا کی قسم! یہ نہیں ہوگا" حضرت صہیب ہجرت کے اتنے مشتاق تھے کہ انھوں نے اپنی ساری دولت قریش کو دے دی اور ہجرت کرکے مدینہ پہونچ گئے[۳۱]۔ حضرت صہیب کے واقعہ کے بارے میں مذکور متعدد روایتوں سے بالعموم اور ابن ہشام کی روایت سے بالخصوص یہ واضح ہوتا ہے کہ قریش مکہ کے اس روک ٹوک کرنے والی جماعت کو حضرت صہیب کی اس دولت کو ساتھ لے جانے پر اعتراض و تکلیف تھی جو انھوں نے اہالیانِ مکہ کے درمیان رہ کر کمائی تھی۔ ان کو صحابی موصوف کے ہجرت کرنے پر اتنا اعتراض نہ تھا اور بلا مال و دولت ساتھ لئے نقلِ وطن کرنے پر بالکل اعتراض نہ تھا بلکہ انھوں نے یک گونہ مسرت وخوشی کا اظہار کیا کہ یوں ایک خطیر دولت مفت ہاتھ آئی تھی۔ اسی سے یہ قیاس بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر حضرت صہیب چھپ کر ہجرت کرتے تو شائد اپنی ساری دولت نکال لاتے لیکن ان کو اپنی ہجرت اور اپنے پیغمبر سے ملاقات اتنی محبوب و عزیز تھی کہ دولت ان کے سامنے ہاتھ کا میل تھی۔ حیرت کی بات ہے کہ اس جیسے اکا دکا واقعات سے یہ عمومی نتیجہ نکال لیا گیا کہ تمام مہاجرینِ مکہ عالمِ بے سروسامانی میں مدینہ پہونچے تھے[۳۲]۔

اس تصورِ خام کے بڑے دوررس نتائج نکلے۔ مسلم مورخین نے تو انصار مدینہ کی بے مثل مہمان نوازی اور فیاضی پر مہاجرین کے مکمل انحصار کا کلیہ نکالا مگر مستشرقین مغرب نے مہاجرین کی کثرت تعداد کی اقتصادی ابتری کو مدینہ کی غیر اطمینان بخش معیشت پر

---

[۳۱] ابن اسحاق ص۲۹، (ابن ہشام کی روایت ہے) نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص۸-۲۲۷

[۳۲] جیسے شبلی، دوم ص۲۱۳ اور سلیمان منصورپوری اول ص۸۷ نے نتیجہ نکالا ہے۔

حد سے زیادہ بوجھ اور اس کے نتیجہ میں غارتگری کے مقصد سے غزوات و سرایا کا ایک طویل سلسلہ شروع کرنے کا مکروہ الزام مسلمانوں کے سر تھوپ دیا۔ انصار مدینہ کی مہمان نوازی، نصرت اسلام اور دامے، درمے، قدمے تعاون سے کسی منصف مزاج کو انکار نہیں۔ لیکن کیا یہ حقیقت تھی کہ مہاجرین نے اپنی تمام کفالت کا بوجھ اپنے انصاری بھائیوں پر ڈال دیا تھا؟ ماخذ کی تصریحات سے یہ بات سامنے آتی ہے اور اس کا اعتراف بھی ہمارے جدید مورخین و سیرت نگار کرتے ہیں کہ مہاجرین نے مدینہ میں اپنی آمد کے معاً بعد ہی تجارت یا زراعت کا کام سنبھال لیا تھا اور اپنی روزی روٹی کمانے لگے تھے۔[۳۶] ظاہر ہے کہ مہاجرین کی کاروباری لیاقت اور تجارتی مہارت کے علاوہ ان کی تجارت کی از سر نو داغ بیل ڈالنے کے لئے سب سے زیادہ ضرورت سرمائے کی تھی۔ سرمائے کی فراہمی کے تین ممکنہ ذرائع تھے۔ ایک یہ کہ انصار سے مالی امداد ملتی۔ دوم یہ کہ مدینہ کے مالدار یہودی مہاجنوں سے سودی قرض لیا جاتا۔ سوم یہ کہ مہاجرین اپنی نجی دولت پر تکیہ کرتے۔ اس ضمن میں ہمارے تمام ماخذ بالاتفاق تیسرے ذریعہ کے بارے میں زیادہ سے زیادہ ثبوت فراہم کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا شواہد و دلائل کی روشنی میں جو صورت حال ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ مہاجرین مکہ کے تین طبقات تھے پہلا طبقہ کمزور اور سیاسی و سماجی طور پر بے ساس لوگوں کا جیسے حضرت صہیب بن سنان وغیرہ کا تھا۔ اس طبقہ کے مہاجرین اپنے ساتھ کچھ نہیں لا سکے تھے اسی میں اقتصادی طور پر کمزور اور نادار مسلمانوں کو شامل کرنا چاہئے کہ وہ مکہ میں مال و دولت سے تہی تھے اور تہی دامن ہی مدینہ پہونچے۔ دوسرا طبقہ مہاجرین کا ان کیوں پر مشتمل تھا جو خوف و ہراس کے عالم میں چھپ چھپا کر وطن سے نکلے تھے اس لئے وہ اپنے ساتھ اپنا "سب کچھ" نہیں لا سکے البتہ وہ اپنے ساتھ نقد اور زیور ضرور لائے تھے۔ اور تیسرا طبقہ جو بنیادی طور پر قریشی مہاجرین کی غالب اکثریت پر مبنی تھا اور جو مکہ میں بھی کافی متمول تھا وہ اپنی تمام جائداد منقولہ، نقد، زیور، مال و اسباب، مویشی وغیرہ سب کچھ ساتھ لے کر مدینہ پہونچا تھا اور اس طبقہ نے مدنی معیشت کو کمزور کرنے کی بجائے استحکام بخشا تھا اور اسے نئی جہتیں عطا کی تھیں۔

---

۳۶ مثلاً ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول صفحہ ۱۸۶، ۱۸۷ اور مارگولیتھ صفحہ ۲۴۱ وغیرہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم

کیا یہ نام آپ سے پہلے رائج نہیں تھا؟

محمد صلاح الدین عمری، ایم اے

اس نام کی عظمت کا کیا کہنا، اس مقدس نام (محمد) کی اہمیت وعظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپؐ کی بعثت سے قبل اس روئے زمین پر کسی کا بھی نام محمد نہیں رکھا گیا۔ آپؐ کا یہ نام تو خدا نے آپ ہی کے لئے مخصوص کر رکھا تھا۔ چنانچہ دنیا میں محمد نام کی سب سے پہلی شخصیت آپؐ ہی کی ہے۔

اس طرح کے جملے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت میں ایک مخصوص ذہن وفکر کے لوگوں سے اکثر سننے میں آتے رہتے ہیں اور ہمارے بعض فاضل مقررین بھی اسے آپ کی ایک امتیازی خصوصیت کی حیثیت سے پیش کرنے میں تامل نہیں کرتے۔

اس مقدس نام کی عظمت واہمیت میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کو یہ فضیلت محض اس وجہ سے حاصل ہے کہ وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی محبوب ترین ہستی، محسن انسانیت، پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے۔ آئیے یہ دیکھیں کہ کیا یہ مقدس نام پہلی بار آپ ہی کا رکھا گیا یا آپ سے پہلے بھی اس نام کے افراد پائے گئے ہیں؟

قرآن مجید میں آپ کا نام احمد اور محمد بتایا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیشین گوئی کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے:۔

وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ — اور یاد کرو عیسیٰ بن مریم کی وہ بات

يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِنِّىْ رَسُوْلُ
اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا
لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ
وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ
مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ ۭ
فَلَمَّا جَاۗءَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ قَالُوْا
هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ ۔
(الصف: ۶)

جو اس نے کہی تھی کہ "اے بنی اسرائیل!
میں تمہاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں
تصدیق کرنے والا ہوں اس توراۃ کی جو مجھ
سے پہلے آئی ہوئی موجود ہے اور بشارت
دینے والا ہوں ایک رسول کی جو میرے
بعد آئے گا جس کا نام احمد ہوگا۔ مگر جب
وہ ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں لے کر آیا
تو انہوں نے کہا یہ تو صریح دھوکا ہے۔

اس میں بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر آپ کی آمد کی خوشخبری سنائی تھی اس میں آپ کا نام احمد بتایا گیا ہے۔ اسی طرح سورہ محمد میں ہے:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا
الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا
نُزِّلَ عَلٰي مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ
مِنْ رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ
سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ
(محمد: ۲)

اور جو لوگ ایمان لائے اور جنہوں نے
نیک عمل کئے اور اس چیز کو مان لیا جو
محمد پر نازل ہوئی ہے۔ اور ہے وہ سراسر
حق ان کے رب کی جانب سے۔ اللہ نے
ان کی برائیاں ان سے دور کر دیں اور
ان کا حال درست کر دیا۔

احادیث صحیحہ سے بھی ثابت ہے کہ محمد کے ساتھ آپ کا نام احمد بھی تھا۔ مسلم اور ابوداؤد میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کی روایت منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انا محمد وانا احمد والحاشر" (میں محمد ہوں اور میں احمد ہوں اور میں حاشر ہوں)

مستند روایتوں سے ثابت ہے کہ آپ کا نام محمد، آپ کے دادا عبدالمطلب نے ساتویں دن عقیقہ کی تقریب کے موقع پر رکھا تھا۔ اس موقع پر موجود حاضرین نے جب

سوال کیا کہ آپ نے اس بچہ کا کیا نام رکھا ہے؟ تو عبد المطلب نے جواب دیا کہ: محمد، انہوں نے پوچھا کہ آپ نے اپنے آباء و اجداد میں مروجہ نام کیوں نہیں رکھے تو عبد المطلب نے کہا میں چاہتا ہوں کہ "اللہ اس کی تعریف آسمان میں اور اللہ کی مخلوق اس کی تعریف زمین میں کرے"[1]

آپ سے محبت و عقیدت ہی کا کرشمہ تو ہے کہ زمانۂ نبوت سے لے کر آج تک امت کے بے شمار بچوں کے نام احمد اور محمد رکھے گئے۔ خود آپ نے صحابہ کے بچوں کے نام محمد رکھے اور اس کی ترغیب دی۔

الاصابہ میں محمد بن انس بن فضالہ کے تذکرہ میں بخاری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ محمد بن انس کو مدینہ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرتے ہوئے برکت کی دعا فرمائی اور فرمایا "سموہ باسمی ولا تکنوا بکنیتی" (اس کا نام میرے نام پر رکھو اور (لیکن) میری کنیت مت رکھو)[2]

اسی طرح الاصابہ میں محمد بن ابی بکر، محمد بن جعفر، محمد بن طلحہ، محمد بن عمرو بن حزم، محمد بن حاطب اور محمد بن حطاب کے لئے الاغانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان سب کا نام آپ نے محمد رکھا[3]

محمد بن طلحہ کے سلسلہ میں صاحب الاصابہ نے ابراہیم بن محمد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جب حمنہ بنت جحش کے یہاں محمد بن طلحہ کی پیدائش ہوئی تو وہ ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام محمد اور کنیت ابو سلیمان رکھی۔ ابراہیم بن محمد کی ہی ایک اور روایت محمد بن طلحہ کے والد سے نقل کی ہے کہ وہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئے تو آپ نے ان کا نام محمد رکھا اور فرمایا "وہ ابو سلیمان ہے رہیں اس کے لئے اپنا نام اور کنیت، دونوں جمع نہیں کروں گا"[4] محمد بن

---

[1] السیرۃ النبوۃ ج ۱۔ ابن ہشام، حیاۃ سید العرب (ج ۱، ص ۵۶) حسین عبد اللہ، فقہ السیرۃ۔ محمد الغزالی (ص ۲۷-۳۶) [2] الاصابہ فی تمیز الصحابہ (۳، ۳۵۰) ابن حجر عسقلانی [3] ایضاً (۲، ۳۵۵) [4] الاصابہ (۳، ۳۵۷)

مخلد کا نام بھی آپؐ ہی نے محمد رکھا۔[۵]

عرب کا پورا لٹریچر اس بات سے خالی ہے کہ حضور سے پہلے کسی کا نام احمد رکھا گیا ہو۔[۶]
لیکن مستند و معتبر مورخین میں تقریباً سب ہی نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ عہد جاہلیت میں عیسائی اور عربوں کی ایک جماعت نے اپنے بچوں کے نام 'محمد' اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا نبی مبعوث ہو۔ کیوں کہ انھوں نے راہبوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی پیشین گوئی سن رکھی تھی۔ آیئے! کسی قدر تفصیل سے اس کا جائزہ لیں۔

حسین عبداللہ نے اپنی کتاب 'حیاۃ سید العرب' میں عسقلانی کی فتح الباری اور الاصابہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عہد جاہلیت میں سولہ[۱۶] افراد نے اپنے بچوں کے نام 'محمد' اس امید پر رکھے تھے کہ نبی مبعوث انھیں کا بیٹا ہو۔ کیوں کہ عربوں نے اپنے شام کے سفروں میں کاہنوں اور راہبوں سے سن رکھا تھا کہ اس زمانہ میں ایک نبی مبعوث ہوگا جس کا نام محمد ہوگا۔[۷] اس کے بعد مولف نے ان ناموں کی تفصیل بھی دی ہے۔

اس سلسلہ میں خلیفہ بن عبد المنقری کی ایک روایت کو اکثر مورخین نے نقل کیا ہے کہ:
"میں نے محمد بن عدی بن ربیعہ بن سوا التمیمی سے سوال کیا کہ تمہارے والد نے تمہارا نام 'محمد' کیسے رکھا؟ محمد بن عدی نے جواب دیا کہ یہی سوال میں نے اپنے والد سے کیا تھا جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ: بنی تمیم کے ہم چار افراد (میں، سفیان بن مجاشع بن دارم تمیمی، یزید بن عمرو بن ربیعہ تمیمی اور اسامہ بن مالک بن جندب (یا بن حبیب) بن عنبر تمیمی) ابن حفنہ غسانی سے ملاقات کرنے کی غرض سے نکلے۔ شام پہونچ کر ہم ایک تالاب کے قریب جہاں کچھ درخت اگے ہوئے تھے، ٹھہر گئے۔ وہیں قریب ہی ایک گرجا گھر تھا جس میں پادری بھی موجود تھا۔ ہم آپس میں گفتگو کر رہے تھے کہ یہاں پر نہانے دھونے کے بعد کپڑے بدل کر

---

۵ الاصابہ (۲، ۳۶۲) ۶ تفہیم القرآن (۵ - ۴۶۱) مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ۔
۷ حیات سید العرب (جلد ۱، ص ۵۷) حسین عبداللہ۔

ابن جفنہ سے ملنے چلیں گے۔ ہماری گفتگو سن کر پادری ہمارے قریب آگیا اور بولا کہ "آپ لوگوں کی گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اس ملک کے باشندے نہیں ہیں۔ ہم نے جواب دیا کہ "ہم مضری قوم کے افراد ہیں۔ وہ بولا مضر میں کس خاندان سے ؟ ہم نے کہا: خاندان خندف کے۔ پادری پھر بولا کہ "عنقریب ہی تمہارے یہاں ایک نبی مبعوث ہوگا، تم سب کو چاہیئے کہ فوراً اس پر ایمان لے آؤ، اسی میں تم سب کی بہتری ہے۔ ہم نے پوچھا" اس کا نام کیا ہوگا ؟ وہ بولا: "محمد"۔ چنانچہ جب ہم ابن جفنہ سے مل کر واپس آئے تو ہم میں سے ہر ایک کے یہاں بچہ پیدا ہوا، اور ہم سب نے اپنے اپنے بچوں کے نام "محمد" رکھ لئے[۸]

اس روایت کے ساتھ ہی محمد بن عدی کے بارے میں مورخین نے لکھا ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شرف صحبت حاصل ہے۔ چنانچہ ابن سعد، البغوی اور ابن السکن وغیرہ نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ لیکن محمد بن یزید اور محمد بن سفیان کے سلسلہ میں مورخین کا خیال ہے کہ وہ عہد نبوی تک زندہ نہیں رہے[۹]۔

اسی طرح بلاذری نے ان لوگوں میں، جن کا نام عہد جاہلیت میں "محمد" رکھا گیا محمد بن عقبہ بن احیحہ، اور محمد بن احیحہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ صاحب اصابہ لکھتے ہیں کہ: میں نہیں کہہ سکتا کہ محمد بن عقبہ بن احیحہ اور محمد بن احیحہ ایک ہی شخص کا نام ہے یا محمد بن احیحہ، محمد بن عقبہ بن احیحہ کے چچا ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے ابو عبداللہ محمد بن یحییٰ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ "احیحہ کے ایک بیٹے کا نام عقبہ تھا اور عقبہ کے بیٹے کا نام محمد تھا۔ انہیں محمد کی بیٹی مشہور صحابی فضالہ بن عبید کی والدہ ہیں۔ محمد کے بیٹے کا نام منذر تھا جو بئر معونہ میں شہید ہوا، اس لئے ظاہر ہے کہ محمد بن عقبہ کا انتقال قبل اسلام ہی ہوگیا تھا"[۱۰]

---

[۸] الاصابہ (۳، ۳۵۹-۳۶۰) کتاب المحبر (ص ۱۳۰) ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی، الوفا باحوال المصطفیٰ (۱، ۴۶-۴۷) ابو الفرج عبدالرحمٰن ابن جوزی [۹] الاصابہ، ۳، ص ۳۵۹-۳۶۰) [۱۰] الاصابہ (۳، ۳۶۰)

صاحب اسد الغابہ نے محمد بن احیحہ بن الجلاح کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ان کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے۔ اسی کے تحت عبدان کی یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ "یلغنی ان اول من سمی محمدا محمد بن احیحۃ" (مجھ تک یہ بات پہونچی ہے کہ سب سے پہلے جن کا نام محمد رکھا گیا وہ محمد بن احیحہ ہیں) انھوں نے ان کو بھی محمد بن عدی کی حدیث میں شمار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ وہ (محمدون) جن کے والدین نے ان کے نام محمد اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا نبی مبعوث ہو، ان میں محمد بن سفیان بن مجاشع، محمد بن براء اخو بنی عتوارہ بن بنی لیث، محمد بن احیحہ اخو بنی حجبا، محمد بن حمران بن مالک الجعفی، محمد بن خزاعی بن علقمہ بن محارب بن مرۃ بن فالج، اور محمد بن عدی بن ربیعہ بن جشم بن سعد کے نام آتے ہیں۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ سفیان بن مجاشع، اور جن افراد کا تذکرہ اس حدیث میں ہے وہ سب کے سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت پہلے کے لوگ ہیں۔ ان میں احیحہ بن جلاح نے ام عبد المطلب سے شادی کی تھی، اس لئے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس کے بیٹے محمد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہو۔[1]

صاحب اسد الغابہ نے محمد بن عدی کی حدیث میں ابو نعیم اور ابو موسیٰ کی روایت سے محمد بن عدی بن ربیعہ، محمد بن احیحہ، محمد بن حمران بن مالک الجعفی، اور محمد بن خزاعی بن علقمہ کو شمار کیا ہے۔ لیکن ان کی صحبت سے انکار کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے محمد بن عدی بن ربیعہ کی صحبت سے بھی انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے بہت پہلے کے ہیں۔[2]

ابن حجر نے الاصابہ میں محمد بن براء اخو بنی عتوارہ، محمد بن حرماز بن مالک، محمد الاسدی محمد فقیمی اور محمد بن مسلمۃ الانصاری کو بھی عہد جاہلیت کے محمدون میں شمار کیا ہے۔ محمد بن مسلمہ بن سلمہ بن خالد بن مجدعہ کی بحث میں واقدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ان کی پیدائش بعثت

---

[1] اسد الغابہ (ج۴، ص۱۳۰) [illegible] [2] اسد الغابہ (ج۴، ۳۲۴-۳۲۵)

سے بائیس سال قبل ہوئی۔ اوران کا شمار عہد جاہلیت میں محمد نام رکھے جانے والوں میں ہو
ہے۔ کنیت ابوعبداللہ اور ابوسعید ہے۔ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
احادیث بھی روایت کی ہیں۔ ابن عبدالبر کے مطابق ان سے ان کے بیٹے محمود، قبیصہ، مسور
بن مخرمہ، سہیل ابن ابی حثمہ، ابوبردہ بن ابی موسیٰ، عروہ، اعرج، اور قبیصہ بن حصن وغیرہ
نے روایت کی ہے۔ ابن شاہین نے عبداللہ بن سلیمان ابن الاشعث کی ایک روایت
بیان کی ہے کہ وہ بدر میں شریک ہوئے اور ان کو شرف صحبت حاصل ہے ابن شاہین
نے ہشام سے محمد بن مسلمہ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مجھے تلوار دے کر فرمایا کہ اس (تلوار) سے مشرکین سے اس وقت تک جنگ کرتے رہو
جب تک وہ آمادۂ جنگ رہیں۔ اور جب تم میری امت کو آپس میں جدال وقتال کرتے
ہوئے دیکھو تو اس تلوار کو اتنی زور سے پٹخنا کہ وہ ٹوٹ جائے۔ اور (اس کے بعد) اپنے گھر میں
بیٹھ رہنا یہاں تک کہ کوئی تم پر دست درازی کرے یا تم کو موت آجائے ابن سعد نے
کہا ہے کہ محمد بن مسلمہ، سعد بن معاذ سے قبل مصعب بن عمیر کے ہاتھوں پر مشرف بہ اسلام
ہوئے تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور ابوعبیدہ کے درمیان مواخات
بھی قائم کی تھی۔ وہ بدر اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے علاوہ غزوہ
تبوک کے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ میں ٹھہرنے کی اجازت مرحمت
دی تھی۔ (اسی قسم کی روایت صاحب اسد الغابہ نے بھی روایت کی ہے) صاحب اصابہ
واقدی ہی کی روایت لکھی ہے کہ ان کا انتقال مدینہ میں ۷۷ سال کی عمر میں ۴۶ھ میں ہوا۔ لہٰذا
کی اس روایت اور ان کی سن پیدائش کی روایت میں تضاد ہے۔ اسی طرح کی ایک اور روایت
مدائنی اور جعفر بن محمود بن محمد بن مسلمہ سے منقول ہے کہ ان کی وفات ۴۳ھ میں ہوئی۔ لیکن
ابن ابی داؤد اور یعقوب بن سفیان کے مطابق ان کو شام والوں نے گھر میں گھس کر قتل کیا تھا

۱۳؎ الاصابہ (۲/۴۴-۳۶۲)

حافظ محمد بن طاہر ابن القیسرانی نے اپنی کتاب "کتاب الجمع بین ابی نصر الکلا باذی وابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری ومسلم" میں، محمد بن مسلم انصاری کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ انھوں نے بدر میں شرکت کی اور بخاری نے عروہ بن زبیر سے مروی ان کی ایک حدیث کتاب الدیات میں لکھی ہے۔ اسی طرح مسلم نے مسور بن مخرمہ سے مروی ان کی حدیث کو کتاب الدیات میں نقل کیا ہے۔ ان کا انتقال جعفر بن محمود کے بیان کے مطابق صفر ۴۳ھ میں ہوا[۱۴]۔

ابو جعفر محمد بن حبیب بغدادی نے اپنی کتاب "کتاب المحبر" میں قبل اسلام محمدین کا ایک عنوان قائم کرکے، اس کے تحت، شام میں راہب سے ملاقات اور گفتگو کے واقعہ کے تذکرہ کے بعد "محمد" نام رکھے جانے والوں میں محمد بن سفیان، محمد بن براد بن عتوارہ بن عامر، محمد بن خزاعی بن علقمہ (یہ واقعہ فیل میں ابرہہ کے لشکر میں شامل تھے۔) محمد بن حمران بن مالک، محمد بن عقبہ بن احیحہ، محمد بن مسلمہ الانصاری اور محمد بن حرماز بن مالک کو شمار کیا ہے[۱۵]۔

اسی طرح امام ابو الفرج ابن جوزی نے اپنی کتاب "الوفا باحوال المصطفیٰ" میں خلیفہ بن عبدۃ المنقری کی روایت میں محمد بن عدی، محمد بن سفیان بن مجاشع، محمد بن یزید بن عمرو اور محمد بن اسامہ بن مالک کا تذکرہ کیا ہے[۱۶] اور ساتھ ہی شرح مواہب کے حوالہ سے ان محمدین کی تعداد بیس بتائی ہے (ج ۱، ص ۱۰۵)

صلاح الدین الصفدی نے اپنی کتاب "الوافی بالوفیات" میں لکھا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عیسائی اور عربوں کی ایک جماعت نے اپنے بیٹوں کے نام محمد اس لئے رکھے تھے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور کی پیشین گوئی اس وقت کے علماء سے مل چکی تھی۔

۱۴؎ کتاب الجمع بین ابی نصر الکلا باذی وابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری ومسلم (۲، ۴۴۴، ۴۴۵) حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر بن علی المعروف بابن القیسرانی۔

۱۵؎ کتاب المحبر ص ۱۳۰۔ ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی

۱۶؎ الوفا باحوال المصطفیٰ (ج ۱، ص ۴۷-۴۶) عبدالرحمٰن ابن جوزی

چنانچہ وہ اپنے بیٹوں کے نام اس امید پر محمد رکھتے کہ ان کا بیٹا ہی نبی ہو۔ ایسے لوگوں میں محمد بن سفیان بن مجاشع بن دارم التیمی، محمد بن دُبر اخو بنی عتوارہ، محمد بن احیحہ، محمد بن خزاعی محمد بن حمران اور محمد بن مسلمہ انصاری کے نام آتے ہیں[۱۷]

ابوالحسن علی بن یوسف القفطی نے المحمدون من الشعراء' میں لکھا ہے کہ:

"اسم محمد قبل اسلام ہی سے اہمیت و مرتبہ کا حامل رہا ہے۔ چنانچہ ابن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ ھ) نے تذکرہ کیا ہے کہ جن کا نام عہد جاہلیت میں محمد رکھا گیا۔ ان کی تعداد سات ہے۔ اور انھوں نے اپنی کتاب میں ان ناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اور اس کا باب اس طرح قائم کیا ہے۔" المسمون بمحمد لما کان یبلغہم انہ یبعث فی العرب بنی یقال لہ محمد فجعل اللہ النبوۃ لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم" (وہ لوگ جن کے نام محمد اس وجہ سے رکھے گئے کہ ان کو اس بات کی خبر پہونچی تھی کہ عرب میں ایک نبی مبعوث ہوگا جس کا نام محمد ہوگا۔ لیکن۔ اللہ نے نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقدر کر دیا۔[۱۸]

قفطی نے اپنی اس کتاب کے مقدمے میں ایک عنوان قائم کیا ہے؛ "الشاعر الجاھلی الذی سمی محمدا" (محمد نام کا جاہلی شاعر) اور پھر اس کے تحت لکھتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں محمد نام کا سب سے پہلا شاعر محمد بن حُمران ابن ابی حمران الجعفی الشویعر ہے۔ اس میں اور جاہلی دور کے مشہور شاعر امرؤالقیس میں بحث و مباحثہ اور سخت کلامی بھی ہوئی تھی[۱۹]

آگے چل کر شعراء کے تذکرہ میں وہ محمد بن حمران بن ابی حمران الجعفی (ملقب بہ الشویعر)

---

[۱۷] الوافی بالوفیات (ج ۱، ص ۵۵) صلاح الدین الصفدی

[۱۸] مقدمہ، المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۸ - ۷) ابوالحسن علی بن یوسف القفطی

[۱۹] مقدمہ، المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۱۲) ابوالحسن علی بن یوسف القفطی

کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا لقب شویعر اس لئے پڑ گیا کہ اس کے بارے میں امرا القیس نے اپنے ایک شعر میں یہی نام استعمال کیا ہے۔ (واضح ہو کہ شویعر کم درجہ کے شاعر کو کہتے ہیں) جس میں وہ کہتا ہے:

أبلغا عني الشويعر أنني　　عمد عين، نكبتهن حزيما

(یعنی شویعر کو میری جانب سے یہ خبر پہونچا دو کہ میں نے انتہائی خود اعتمادی اور ہوشیاری سے ان سب کو راستے سے ہٹا دیا ہے) اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ ان کا شمار عہد جاہلیت میں محمد نام رکھے جانے والوں میں ہوتا ہے۔ اس کے اشعار ملاحظہ ہوں ۔

بلغ بني حمران أنني　　عن عداوتكم غني
يكفيك نعي الأبلج　　الجبار أن نزل النضي
في نحره منقضا كنبط　　النبع السرمي[20]

بنی حمران کو خبر دیدو کہ میں تمہاری عداوت سے بے پرواہوں، مجھ کو ایک ہتی دست ترش کی موت کی اطلاع کافی ہے، اگر تیر اس کے سینہ کو توڑتا ہوا اتر جائے جس طرح تیز بارش کے پانی سے بھرے ہوئے چشمہ میں ابال پیدا ہوتا ہے)

لیکن صاحب الاصابہ نے محمد بن حمران شویعر کے تذکرہ میں اس کے ان اشعار کو اس طرح لکھا ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتے ہیں۔

بلغ بني حمران أني　　عن عداوتكم غني
في نجرة منقبضا　　كتقبض السبع الرمي[21]

بنی حمران کو خبر دیدو کہ میں تمہاری عداوت سے قطعی بے نیاز ہو کر اپنے شہر میں تیزی سے بھاگا چلا جا رہا ہوں اور میری حالت اس درندہ کی سی ہے جو سنگباری (یا تیز بارش اور

---

[20] المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۴۹ – ۲۶۸)
[21] الاصابہ (۳، ۴۸۵)

گرج چمک) سے اپنے بدن کو سکیڑ لیتا ہے۔

ابن ماکولا نے اپنی کتاب "الاکمال فی رفع الارتیاب" میں شویعر کا تذکرہ الشاجی کے عنوان کے تحت کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ شاجی کا نام محمد بن حمران بن ابی حمران بن حارث بن مالک بن عوف بن سعد بن حریم بن جعفی بن الشاجی بن سعد ہے۔ وہ شاعر ہیں اور ان لوگوں میں سے ہیں جن کا نام عہد جاہلیت میں محمد رکھا گیا۔ ان کا لقب شویعر ہے۔ لقب کی وجہ انھوں نے بھی وہی لکھی ہے۔[۲۲]

صاحب لسان العرب نے بھی جاہلیت کے محمدون کی تعداد سات بتاتے ہوئے ان میں محمد بن سفیان بن مجاشع تمیمی، محمد بن عتوارۃ اللیثی، محمد بن احیحہ بن الجلاح الاوسی، محمد بن حمران بن مالک الجعفی المعروف بالشویعر، محمد بن مسلم الانصاری اخوبنی حارثہ، محمد بن خزاعی بن علقمہ اور محمد بن حرماز بن مالک التمیمی العمری کے نام لئے ہیں۔ لسان العرب میں بھی محمد بن حمران کے لقب کی وجہ وہی لکھی ہے جو قفطی نے المحمدون من الشعراء میں لکھی ہے شویعر کے چند اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جو المحمدون میں منقول اشعار کے علاوہ ہیں۔

أتتني أمور فكذبتها ... وقد نُميت لي عاماً فعاما

بأن امرأ القيس أمسى كئيبا ... على آله، ما يذوق الطعاما

لعمر أبيك الذي لا يهان ... لقد كان عرضك مني حراما

وقالوا: هجوت ولم أهجه ... وهل يجدن فيك هاج مراما[۲۳]

(میرے روبرو کچھ ایسے امور آئے جن کو میں نے جھٹلا دیا اور میرے ذہن میں سال بہ سال یہ بات مضبوط ہوتی گئی کہ امرأ القیس دل شکستہ، اور جزع وفزع میں پڑ گیا ہے، وہ کچھ کھاتا پیتا نہیں۔ تیرے اس باپ کی قسم! جس کو حقیر نہیں سمجھا جاتا، تیری آبرو کی پرد...

۲۲؎ الاکمال فی الارتیاب (ج ۵، ص۱۳۹) ابن ماکولا

۲۳؎ لسان العرب (ج ۳، ص۱۵۶-۱۵۷) ابن منظور

میرے لئے حرام ہے۔ اور لوگوں نے کہا: کہ تو نے ہجو کی جب کہ میں نے اس کی ہجو نہیں کی۔ اور کیا تیری ہجو کرنے والا مقصد کو پا سکتا ہے؟)

ان سب روایتوں کو سامنے رکھ کر ہم کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ زمانۂ جاہلیت میں تقریباً ایک درجن سے زائد ایسے افراد موجود تھے جن کا نام محمد تھا۔ ان روایتوں سے اس بات کا ثبوت بھی فراہم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بیشتر کے والدین نے اپنے بچوں کے نام محمد اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا ہی نبی مبعوث ہو۔ سبھی روایتوں پر غور کرنے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ان کے راویوں اور مورخین میں جو کچھ بھی اختلاف ہے وہ قطعاً اس بات پر نہیں ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ نام معروف تھا یا نہیں بلکہ ان میں اختلاف صرف اس بات پر ہے کہ ان محمدوں میں سے کس کس کو شرف صحبت حاصل ہے۔ اور کون کب مشرف بہ اسلام ہوا؟۔ ان روایتوں کی روشنی میں ہم زمانۂ جاہلیت کے محمدوں کی فہرست اس طرح مرتب کر سکتے ہیں۔ (۱) محمد بن عدی، (۲) محمد بن سفیان (۳) محمد بن یزید (۴) محمد بن اسامہ، (۵) محمد بن عقبہ (۶) محمد بن احیحہ (۷) محمد بن براء (۸) محمد بن حمران شویعر (۹) محمد بن خزاعی (۱۰) محمد بن مسلمۃ انصاری (۱۱) محمد بن حرماز العمری (۱۲) محمد بن دبر (۱۳) محمد بن عتوارۃ (۱۴) محمد الاسدی (۱۵) محمد العقیمی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بحث و نظر

اقبال کا نظریۂ اجتہاد

پاکستانی معاشرے میں

پروفیسر مشیر الحق

پروفیسر مشیر الحق نے علامہ اقبال اور بعض معاصر پاکستانی مصنفین کے جو خیالات پیش کئے ہیں اس سے شریعت اور اس کی تعلیمات کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کی ترجمانی ہوتی ہے جو آج کل کے بعض تعلیم یافتہ اصحاب کی طرف سے کبھی کبھی سامنے آتا رہتا ہے۔ اس سے پوری طرح عدم اتفاق کے باوجود اسے یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔ بعض ضروری مقامات پر ہم نے اپنی رائے کا اظہار کر دیا ہے۔ یہ سوال خود بھی اپنی جگہ اہم ہے کہ مقالہ میں علامہ اقبال کے خیالات کی صحیح ترجمانی ہو سکی ہے یا نہیں؟ ہم نے فی الحال اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ اگر کوئی صاحب علم ان مسائل پر سنجیدہ اور علمی انداز میں تفصیل سے اظہار خیال فرمانا چاہیں جن سے اس مقالہ میں بحث کی گئی ہے تو 'تحقیقات اسلامی' کے صفحات ان کے لئے بھی حاضر ہیں۔

(جلال الدین)

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے چھٹے خطبہ بعنوان "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" میں اقبال نے بنیادی طور سے اسلامی نظریہ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ اس خطبہ میں اقبال حرکت وجمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ "تہذیب اور ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک، اسلام نے دنیائے قدیم

کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے"۔ (ص۲۲۳) غالباً اسی وجہ سے اقبال نے اصل انگریزی خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" نہیں رکھا تھا، یہ نذیر نیازی کے اردو ترجمہ کا عنوان ہے اقبال نے اسے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کا نام دیا تھا۔ اقبال نے یہ عنوان غالباً اس لئے نہیں پسند کیا تھا کہ اجتہاد ان کے نزدیک حقیقتاً اسلام کی حرکت کو جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ خود اپنی جگہ ایک مقصد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہم اجتہاد کو حرکیت کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا۔ حرکت سے اقبال کا یہ منشا قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کئے ہوئے بلا مقصد آگے بڑھتے چلے جائیں۔ کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا، جو بجائے خود حرکت ہے، کوئی معیار نہیں رہ جائے گا۔

اقبال نے اپنے خطبہ میں حرکت کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد کے جو چار ماخذ بتائے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں عام طور سے علماء تسلیم کرتے آئے ہیں یعنی (۱) قرآن (۲) حدیث (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔ لیکن ان ماخذ کی تشریح کرتے وقت اقبال کی راہ بہت حد تک عام ڈگر سے مختلف ہو جاتی ہے۔

قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ تسلیم کر لینے کے باوجود اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

"قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے، اس کا حقیقی منشا یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق"۔ (ص۲۵۰)

قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیا ہے کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس

اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہوسکتی ہے[1]۔ انھوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترک مشہور شاعر ضیا گوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے لکھا ہے کہ "عورت کے معاملے میں علماء نے قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر میں ٹھوکر کھائی ہے ۔۔۔ جب تک عورتوں کی قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیات ملی نامکمل رہے گی ۔۔۔ اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں، علیٰحدگی (خلع) میں اور وراثت میں۔ (ص۱۶۹)

... ضیاء کی پوری نظم نقل کرنے کے بعد اقبال اس کے مطالبۂ مساوات کو نامنظور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ نامنظوری اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال عورت کو برابری کا درجہ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان کا خیال ہے کہ قرآن نے پہلے ہی سے عورت کو مساوی درجہ دے رکھا ہے وہ ایک طویل بحث کے بعد یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام نے اگر ایک طرف وراثت میں عورت کو نصف حصہ دیا ہے تو دوسری طرف بعض خارجی ذرائع مثلاً جہیز اور مہر وغیرہ سے اس کمی کو پورا کر کے اسے مردوں کی سطح پر لاکھڑا کیا ہے۔ قرآنی احکامات کی ابدیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقبال یہ کہتے کہ حکم قرآنی پر کسی طرح سے نظر ثانی نہیں کی جاسکتی خواہ اس کی افادیت ہماری فہم ناقص میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو قابل عمل ثابت کرنے کے لئے اپنی عقل، اپنے تجربے اور اپنے مشاہدے کو ایک طرح سے معیار قرار دیا، اور چونکہ ان کے مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو رہی تھی

---

[1] اگر اقبال کا منشا یہ ہے کہ قرآن اس معنی میں نرا قانونی ضابطہ نہیں ہے جس معنی میں دنیا کے مدون قانونی ضابطے ہوتے ہیں تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن اگر اقبال کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے جو احکام دیئے ہیں ان کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے تو یہ صریحاً غلط ہے۔ خود قرآن مجید نے جگہ جگہ صاف اور صریح الفاظ میں کہا ہے کہ اس نے جو احکام دیئے اور حدود قائم کئے ہیں ان کی پابندی لازمی ہے۔ اس کی کبھی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی۔

کہ قرآن کی ظاہری عدم مساوات، حقیقی مساوات کے مرادف ہے اس لئے انھوں نے ضیا، گوکلپ کے مطالبہ کو مسترد کر دیا[۵] اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں، وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جب کہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے، اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندیاں عائد کرنے کی باتیں کی جارہی ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت کہا جاتا ہے۔ اور پھر ہماری سماجی اقدار مہر کی ادائگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو مالی مساوات حاصل ہے[۶]

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیث نبوی۔ اقبال کو ذات نبوی سے جو والہانہ محبت اور عقیدت تھی وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔ بہر حال عشق رسول کے پیش نظر ہمیں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب تمام حدیثوں کو بعینہ تسلیم کر لیتے۔ لیکن جب انھوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو بھی

---

۵ ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلام میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات نہیں ہے، دوسرا اس دعوے کو رد کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اسلام میں دونوں صنفوں کے درمیان مساوات ہے۔ اگر کہیں عدم مساوات نظر آتی بھی ہے تو دوسرے طریقوں سے اسے دور کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون احکام قرآن کو ابدی سمجھتا ہے اور کون غیر ابدی؟ پھر جب اقبال اس سلسلہ میں 'مہر' اور 'جہیز' کا حوالہ دیتے ہیں تو عورت اور مرد کی حیثیت کو شریعت سے ثابت کرنا چاہتے ہیں نہ کہ اپنی عقل اور تجربہ سے۔

۶ قرآن مجید نے 'مہر' کو لازم قرار دیا ہے (النساء: ۴، ۲۴، ۲۵) سوال یہ ہے کہ اگر ہماری سماجی اقدار اسے میاں بیوی کے تعلق خاطر کے منافی سمجھتی ہیں تو کیا قرآن کا یہ حکم منسوخ کر دیا جائے گا یا از خود منسوخ ہو جائے گا؟ جہیز، شرعاً صرف جائز ہے۔ اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے اس لئے اسے لازم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ کسی جائز چیز کو حرام قرار دینے کا بھی ہمیں حق حاصل نہیں ہے۔

حدیث میں وہ عشق کے تقاضوں کو نظرانداز کر گئے۔ مسئلہ اجتہاد کے تعلق سے انھوں نے پہلے تو احادیث کو قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا۔[تك] پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ سوال اٹھایا کہ دیکھنا چاہئیے "کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا، جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل سے ہی ہو سکے گا کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور صلعم نے اس کی منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔" (ص ۲۶۴)

اس نکتہ سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کے ماخذ کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس فیصلے کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ کیوں کہ جرح و تعدیل کے بعد جب کسی فقہی حدیث سے کوئی حکم ثابت ہو جائے گا تو اس کا اطلاق زمان و مکان کا پابند ہوگا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ اس سوال کا براہ راست جواب دینے کے بجائے اقبال شاہ ولی اللہ کا سہارا لیتے ہیں کہ ایسا نبی جو ہر زمانے اور ہر علاقے کے لئے ہو وہ احکام کی تفصیل کے بجائے کچھ ایسے اصول مرتب کرتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہو سکیں، تاہم ہر معاملہ اور ہر موقع پر عملاً وہ ان اصولوں کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہوں گے اور پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ (ص ۲۶۵)[ڞ]

[تك] یہ تو ہر شخص کرے گا۔ اس لئے کہ ہر ارشاد رسول "قانون" نہیں ہے۔

[ڞ] معلوم نہیں یہ بات شاہ ولی اللہؒ نے کہاں اور کس سیاق میں کہی ہے۔ اس کا کوئی حوالہ ہوتا تو اس
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

پر غور کیا جاسکتا تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ایک ایسے دین کی ضرورت سے بحث کرتے ہوئے جو سابقہ تمام دینوں کو منسوخ کردے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو نبی ایک ابدی شریعت لے کر آئے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں ہے کہ دنیا کی بے شمار قوموں اور امتوں کی براہ راست اصلاح کرے۔ اس کے لئے آسان اور مناسب صورت یہ ہے کہ جس قوم میں اس کی بعثت ہوئی ہے پہلے اس کی اصلاح کرے اور پھر اسے دوسری قوموں کی اصلاح اور دنیا کے انقلاب کے لئے استعمال کرے۔ گو اس نبی کو اپنی قوم کے شعائر، حدود اور ارتفاقات کی دوسری قوموں کے ارتفاقات وغیرہ کے مقابلہ میں زیادہ رعایت کرنی پڑتی ہے لیکن اس معاملہ میں وہ اس حد تک آگے نہیں بڑھتا کہ ان قوموں کو جو بعد میں آتی ہیں تنگی اور زحمت محسوس ہو۔ اسے ان کے ساتھ بھی شفقت و رحمت کا رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی شریعت بنیادی طور پر ایسی ہو کہ عرب و عجم کے تمام ممالک کے لئے وہ ایک طبیعی مذہب کی حیثیت اختیار کر سکے۔ اس طرح جس قوم میں نبی کی بعثت ہوتی ہے ان کے دل اور ان کے رسوم و عادات اس شریعت کے حق ہونے کی گواہی دیں گے اور دوسرے لوگ اپنے ائمہ اور خلفاء کو دیکھ کر اسے اختیار کریں گے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ شریعت سب کے لئے ہوتی ہے اس لئے اسے لانے والا نبی سب کو اس کی اتباع پر آمادہ کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہوگی کہ شریعت کے معاملے کو ہر قوم یا ہر زمانہ کے ائمہ اور رہنماؤں کے حوالہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے تشریع کا فائدہ بالکل حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر قوم کے رسوم و رواج کا جائزہ لیا جائے اور تجربہ کیا جائے اور ہر ایک کے لئے ایک الگ شریعت مقرر کی جائے لہٰذا شریعت ایک ہی ہو سکتی ہے آگے چل کر شاہ صاحب نے ان شعائر کی مثالیں بھی دی ہیں جن کا دوسری قوموں پر غلبہ اس دین کے غلبہ کے لئے ضروری ہے۔ پھر اس بات کو بھی ضروری قرار دیا ہے کہ برو اثم (نیکی اور بدی) کے طور طریقوں اور مظاہر کی سختی سے پابندی کرائی جائے اور اس معاملہ میں کسی قسم کا اختیار اور آزادی نہ دی جائے حکمت اور معنویت کی طرف صرف اشارے کئے جائیں (حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۱۷-۱۱۹) اس پوری

زیادہ اہم سمجھتے ہیں لیکن اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ اس اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوئیں لیکن عملاً اسکی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھی ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں اجماع کے تصور نے ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کی ہو۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ تھی کہ یہ بات ملوکیت کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دے دی جائے۔ بادشاہوں کا مفاد اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق کسی ادارے کے بجائے انفرادی طور سے مجتہدین کے ہاتھوں میں رہے۔ کیونکہ دوسری صورت میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ آگے چل کر تشریعی مجلس کہیں بادشاہوں سے زیادہ طاقتور نہ ہو جائے[1]

اقبال ایک زمانے یا ایک علاقے کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لئے واجب العمل اور ضروری نہیں سمجھتے[2] وہ اجماع کے حق کو صرف طبقہ علما میں محدود کر دینے

بحث کو دیکھنے کے بعد شاہ صاحب کی طرف اس طرح کی بات ہرگز منسوب نہیں کی جا سکتی۔ شاہ صاحب کا ایک بڑا کارنامہ تو یہی ہے کہ شریعت کو ہر دور کے لئے موزوں اور واجب العمل ثابت کرنے کے لئے انھوں نے انتہائی علمی کوشش کی ہے بعض اوقات شاہ صاحب کو اس سلسلہ میں غلط طریقے سے پیش کیا جاتا ہے اسی لئے یہاں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

[1] کیا یہ محض قیاس ہے یا اس کا کوئی تاریخی ثبوت بھی ہے کہ مسلمان بادشاہوں نے اس طرح کی سازش کی تھی کہ اجماع ایک 'مستقل تشریعی ادارے' کی شکل نہ اختیار کرے۔ تاریخی حقیقتیں محض قیاس آرائی سے ثابت نہیں ہوتیں۔ اس کے لئے ٹھوس واقعات کی ضرورت ہوتی ہے۔

[2] جس مسئلہ پر کسی دور میں اجماع ہو جائے بعد میں اگر کوئی فرد یا ادارہ اسے چیلنج کر سکے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اجماع کی اہمیت بس وقتی ہے اور اسی دور کے ساتھ مخصوص ہے جس میں اجماع ہوا ہے۔ حالانکہ فرد کے اجتہاد اور امت کے اجماع میں بنیادی فرق یہ ہے کہ فرد کے اجتہاد سے اختلاف کا ہر شخص کو ہر وقت حق حاصل ہے لیکن اجماع سے اختلاف کسی حال میں صحیح نہیں ہے۔ ورنہ یہ لغو اور ناقابل تصور بات ماننی پڑے گی کہ پوری امت نے ایک خاص دور میں فلاں مسئلہ میں غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔

سے کے بھی خلاف ہیں[۸] حد یہ ہے کہ وہ اس بات کو بھی خطرناک سمجھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کی مجالس دستور ساز کے باہر صرف علما کی کوئی ایسی مستقل جماعت ہو جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے[۹] بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشو نما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو اقبال ایک ترقی پذیر قدم سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرد "فرد" اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے[۱۰] یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے بحالت موجودہ اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ غیر علما بھی جو ان امور میں گہری نظر رکھتے ہیں اسی طرح اس میں حصہ لے سکیں گے۔ اقبال کے بقول "یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔" (ص ۲۶۸)

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس۔ یعنی "قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال" کے اصول پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے طرز فکر اور

---

۸ اجماع ان لوگوں کا معتبر ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں اور جن میں تقویٰ اور خدا ترسی پائی جائے۔ دنیا کے ہر معاملہ میں اس کے ماہرین ہی کی رائے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیا صرف دین ہی کے معاملہ میں ہر کس و ناکس کی رائے کو اہمیت دی جائے گی اور ان کے فیصلہ کو شریعت کا فیصلہ سمجھا جائے گا۔

۹ یہ خطرناک ہرگز نہیں ہے۔ خطرناک تو یہ بات ہے کہ آج کی مجالس قانون ساز کو، جن کے ارکان کی اکثریت دین سے براہ راست بلکہ بالواسطہ بھی واقفیت نہیں رکھتی، یہ حق دے دیا جائے کہ وہ مختلف مسائل میں شریعت کے نقطۂ نظر کو معین کرے اور اسے قانونی شکل دے۔ اس سے قطع نظر یہ بات بھلا کیسے غلط ہو گی کہ باہر کا کوئی ادارہ یا جماعت مجالس قانون ساز کو مشورہ دے۔ اس میں کون سی اخلاقی یا قانونی قباحت ہے؟

۱۰ اسلام نے فرد کو اجتہاد کا جو حق دیا ہے اس پر قطعاً پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یہ حق نقصان دہ نہیں ہے بلکہ فرد کے ذہنی نشو و نما کے لئے بہت ضروری ہے۔

طریق کار کا تنقیدی جائزہ لیا اور کہا کہ نصوص قرآن کی حدود کے اندر رہیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی حاصل ہونا چاہئے۔ انھوں نے اس سلسلے میں دسویں صدی ہجری کے امام سرخسی کی اس رائے کو سراہا ہے کہ اگر لوگ "یہ سمجھتے کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بنسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔ (ص ۱۷۲)

دسویں صدی کے امام سرخسی کی مذکورہ بالا رائے کو نقل کرنے کے بعد اقبال نے یہ کہنا تحصیل حاصل سمجھا ہوگا کہ دسویں صدی کے مقابلے میں چودہویں صدی میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ کہیں اور زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔

اپنے دوسرے ہم عصر مصلحین کے مقابلے میں اقبال اس حیثیت سے خوش نصیب ہیں کہ ان کے انتقال پر زیادہ دن نہیں گذرنے پائے تھے کہ پاکستان کے نام سے ایک ایسی آزاد مسلم ریاست وجود میں آگئی جو اپنے وجود کی بنیاد ہی اقبال کے نظریات پر قائم کرنے کی مدعی ہے یہ ایک الگ بحث ہے کہ خود اقبال کا نظریہ پاکستان کیا تھا۔ لیکن اس حقیقت سے بہر حال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ریاست پاکستان اقبال کو اپنے بانیوں میں شمار کرتی ہے اور یہ بات بھی تسلیم کی جا سکتی ہے کہ آج اگر اقبال زندہ ہوتے تو اسی پاکستان کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے اور انھوں نے اسلام کی حرکیت کے جو اصول اپنے خطبات میں پیش کئے تھے انھیں پاکستانی معمل میں تجربہ کی کسوٹی پر ضرور پرکھتے۔ پاکستان کے قیام کے بعد وہاں کچھ دنوں تک اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی۔ اور آج بھی کہیں کہیں وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں کہ پاکستان کے قیام کا بنیادی مقصد کیا تھا۔ آیا تقسیم کا مطالبہ برصغیر کے مشرقی اور مغربی خطوں کے مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو برقرار رکھنے کے لئے کیا گیا تھا یا اس کے پیچھے صرف معاشی اور سیاسی قوتیں کارفرما تھیں، بہرحال یہاں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے

میرا اپنا خیال یہ ہے (جس کا اظہار میں اپنے کئی مضامین میں کر چکا ہوں) کہ ملک کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ممکن نہ تھا اگر ہندوستانی مسلمانوں کو یہ یقین نہ دلایا گیا ہوتا کہ پاکستان مسلمانوں کے مذہبی تشخص کی ضمانت ہوگا اور عہد جدید میں اسلامی نظریات کو پرکھنے کے لئے کسوٹی کا کام دے گا۔

اقبال کے نظریہ اجتہاد پر گفتگو کرتے وقت ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے چاروں ماخذ کو عملاً دو خانوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ پہلے خانے میں قرآن اور حدیث کو رکھا جا سکتا ہے جو ایک طرح سے نظری NORMATIVE ہے اور اجتہاد کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں در حقیقی ماخذ کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ دوسرے حصہ میں جسے ہم OPERATIVE یا عملی کہہ سکتے ہیں اجماع اور قیاس آتے ہیں کیونکہ اجماع اور قیاس اقبال کی تشریحات کے مطابق براہ راست ماخذ بننے کے بجائے ماخذ کو بروئے کار لانے کا ایک ذریعہ بن جاتے ہیں تقسیم ملک کے فوراً بعد پاکستانی علماء اور دانشوروں میں اجتہاد کے موضوع پر جو بحثیں ہوئی ہیں ان کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ پاکستان میں اجتہاد بذات خود کبھی مابہ النزاع نہیں رہا ہے۔ قدیم خیالات کے علماء نے بھی یہ بات کبھی نہیں کہی کہ نئے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں اسلامی احکامات کی نئی تشریح و تعبیر نہیں کی جا سکتی۔ دانشوروں کی طرح وہ بھی تشریح و تاویل کے حق میں تھے۔ بنیادی اختلاف اس بات پر تھا اور آج تک ہے کہ تشریح و تاویل یا اجتہاد کا حق کس کو ہے۔ ریاست کو یا علماء کو۔ گویا مابہ النزاع شخصیت مجتہد کی تھی۔ مجتہد کون ہے۔ ریاست یا علماء۔ جہاں تک اقبال کا سوال ہے انھوں نے یہ حق ریاست کو دیا تھا اور بعد کی بحثوں میں بھی اقبال کو براہ راست ملوث کئے بغیر ان کے نظریہ کو تسلیم کرنے والے علماء اور دانشوروں نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف ریاست کو حاصل ہے۔ محمد مظہر الدین صدیقی نے ۱۹۵۳ء میں اپنی کتاب ISLAM & THEOCRACY (۲۹ مسلسل) میں واضح طور سے یہ کہا ہے کہ

"یہ ایک غلط خیال ہے کہ اسلام نے ریاستی معاملات کی دیکھ بھال میں علماء کو کچھ خاص

اختیارات دیئے ہیں، اسلام سوسائٹی کے کسی ایک خاص طبقہ کو معاملات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ درحقیقت مسلم معاشرے میں علماء کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ماہرین فنون کی سی ہے۔ جس طرح دوسرے علوم و فنون کے ماہر صرف اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔ اسے عوام پر تھوپ نہیں سکتے اسی طرح مذہبی معاملات میں علما بھی صرف اظہار خیال کر سکتے ہیں۔ لیکن ریاست ان رایوں کو من وعن تسلیم کر لینے پر مجبور نہیں ہے۔ فیصلے کا حق دراصل عوام کے ان نمائندوں کو ہے جو شوریٰ (پارلیمنٹ) کے ممبر ہوں گے۔[۱۱]

شوریٰ کے ممبروں کے لئے جنھیں اجتہاد کا حق دینے کی تجویز تھی۔ اگر یہ شرط لگا دی جاتی کہ وہ اسلامی علوم و فنون پر گہری نظر رکھتے ہوں تو پھر یہ بالغ رائے دہندگی کے اصول کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لئے اسی دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ تجویز کیا گیا کہ ممبران شوریٰ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اسلامی علوم کے ماہر بھی ہوں۔ ان کے لئے اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ بنیادی اسلامی اقدار سے واقف ہوں اور اسلام کی اہم تعلیمات کا علم رکھتے ہوں۔ (ایضاً) [۱۲]

۱۹۶۲ء میں حکومت پاکستان نے شرعی معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لئے انھیں خطوط پر ایک اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی۔ اس کے ممبروں کا انتخاب صدر مملکت کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ انتخاب کے سلسلے میں یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ ممبران پاکستان کے معاشی، سیاسی، قانونی اور انتظامی معاملات سے کماحقہ واقفیت رکھتے ہوں۔ اس کونسل

---

[۱۱] یہ کس نے کہا کہ علماء کی رائے کو من وعن تسلیم کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ ان کی جو رائے کتاب وسنت پر مبنی ہو اسے رد نہ کیا جائے۔ عوام کے نمائندوں کو فیصلہ کا جو حق ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ شرعی حدود کے پابند ہیں اور شریعت کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ورنہ ریاست کے اسلامی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

[۱۲] کیا اسلام نے شوریٰ کے ممبروں کا یہی معیار رکھا ہے؟

میں ابھی تک جن لوگوں کو لیا گیا ہے ان میں علما بھی ہیں اور وظیفہ یاب جج بھی، ماہرینِ تعلیم بھی ہیں اور یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر حضرات بھی۔ اس کونسل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ ریاستی اور مرکزی سطح پر قانون سازی کے مواقع پر اس بات کا خیال رکھے کہ کوئی قانون اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف نہ بننے پائے۔ جہاں تک کونسل کے اختیارات کا سوال ہے، وہ کسی قانون کو پاس ہونے سے نہیں روک سکتی بس زیادہ سے زیادہ قانون ساز اسمبلیوں کی طرف سے بھیجے گئے سوالناموں پر اپنی رائے دے سکتی ہے کہ مجوزہ قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں۔ دیکھا جائے تو اقبال بھی اسی قسم کی کونسل چاہتے تھے جو مشورہ تو دے لیکن خود قانون سازی کا فریضہ انجام دینے لگے۔ پچھلے دنوں پاکستان نے مذہبی میدان میں جو تھوڑی بہت قانون سازی کی ہے اس کے لئے خام مواد مہیا کرنے میں اس کونسل کا بڑا رول رہا ہے[۱۲]۔

اقبال کے نظریہ اجتہاد کے تناظر میں اگر ہم کونسل اور شوریٰ کے باہمی تعلق کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ کونسل کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک مفتی کی سی ہے وہ استفسار کے جواب میں فتویٰ تو دے سکتی ہے لیکن اس پر عمل درآمد کرنا اس کے احاطۂ اختیار سے باہر ہے۔ یہ کام شوریٰ کا ہے جو کونسل کے "فتووں" کی روشنی میں اپنے اجتہادی اختیارات کو بروئے کار لاتے ہوئے قوانین و ضوابط وضع کر سکتی ہے۔ بہرحال یہ تو ہے پاکستانی محل میں اقبال کے نظریۂ اجتہاد کا عملی یا OPERATIVE رخ۔ اب آئیے ذرا اس کے نظری یا NORMATIVE حصہ پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ اقبال نے ایک طرف تو قرآن و حدیث کو بنیادی مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا اور دوسری طرف ان مآخذ کی تشریح و تاویل کو متعلقہ اشخاص پر چھوڑ دیا کہ وہ زمان و مکان کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے

---

[۱۲] اس طرح کی شاورتی کونسلیں ایک نہیں دس ہو سکتی ہیں۔ اصل سوال قانون سازی کا ہے۔ اگر اس کی بنیاد کتاب و سنت پر ہے تو وہ اسلامی ہے ورنہ غیر اسلامی۔

اس سلسلے میں پیش رفت کریں، ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ وراثت میں مسلمان عورتوں کے حصہ پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے روایت کے بجائے عقل، تجربہ اور مشاہدہ کو فیصلہ کا معیار قرار دیا تھا یہ بالکل اتفاق کی بات ہے کہ اس خاص مسئلے میں ان کا فیصلہ "روایت" کے خلاف نہ تھا[۱۲۹] لیکن یہاں سوال نتیجہ کا نہیں بلکہ "معیار" کا ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد جب شرعی امور میں قانون سازی کے مسئلے پر گفتگو شروع ہوئی تو ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو دونوں بنیادی مآخذ کی تشریح و تاویل میں عقل اور تجربے کو ہی فیصلہ کن ٹھہراتے ہوں۔ مثلاً قانون سازی کے دور کے ابتدائی دنوں میں مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواری نے اپنی کتاب "الدین لیسر" میں "دین" اور "شریعت" کے فرق کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

> "دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی۔ انھیں صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کوئی ظاہری شکل دیدی جائے تو پھر دین شریعت کا روپ دھار لیتا ہے"

اپنے اس خیال کی وضاحت میں مولانا نے "صلوٰۃ" کو بطور مثال پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ صلوٰۃ دراصل اظہار عبودیت کا نام ہے یہی اظہار عبودیت دین ہے۔ اس میں کسی زمانے میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن اظہار عبودیت کی جب تک کوئی شکل نہیں متعین کی جائے اس وقت تک عام ذہن اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، دین کا یہی شکل شریعت ہے، جب اظہار عبودیت نماز کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے تو وہی اظہار عبودیت اپنی متعین شکل میں شریعت بن جاتی ہے۔

دین اور شریعت کے فرق کو واضح کرنے کے بعد مولانا پھلواری اس نتیجہ پر پہنچے کہ "اب چونکہ کوئی دوسرا نبی نہیں آ سکتا اس لئے شریعت میں تبدیلی کی ذمہ داری امت محمدیہ کے ارباب حل و عقد کے ذریعہ ہی عمل میں آئے گی" (ص ۳۰[۱۳۰])

---

[۱۲۹] اقبال نے 'روایت' کی عقلی توجیہ کی ہے کہ روایت کی جگہ 'عقل' کو معیار بنایا ہے۔

[۱۳۰] یہ مجمل بیان انتہائی خطرناک ہے۔ شریعت کا وہ کون سا حکم ہے جسے بدلا جا سکتا ہے یا اب تک امت نے اسے بدلا ہے۔

تبدیلی دراصل قانون سازی کا دوسرا نام ہے[۲۱] اس لئے جب مولانا نے شریعت میں تبدیلی کا سوال اٹھایا تو لامحالہ انھیں اس مسئلہ کو بھی چھیڑنا پڑا کہ قانون سازی کا حق کسے ہے، خدا کو یا انسان کو۔ اس سلسلے میں مولانا پھلواری کا خیال ہے کہ اگر قانون سازی کا مطلب قرآن میں مذکور حدود اللہ میں تبدیلی لانا ہے تو پھر اس مفروضے کو کسی حد تک تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے کہ انسان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر قانون سازی کا تعلق تعزیرات سے ہے تو پھر یہ کہنا غلط ہے کہ انسان قانون سازی نہیں کر سکتا۔ ہر شخص واقف ہے کہ خود آنحضرت نے بعض مواقع پر احکام کی جو قانونی تشریح کی تھی بعد کے زمانے میں خود آپ کے ماننے والوں نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں، اور امت نے انھیں صحیح سمجھا ہے۔ یہ تبدیلیاں کچھ اس وجہ سے نہیں کی گئی تھیں کہ مسلمانوں کی نظروں میں آنحضرت کے فرمودات کی کوئی اہمیت نہ تھی بلکہ درحقیقت وہ لوگ دین اور شریعت کے نازک فرق کو سمجھتے تھے۔ ہمارا معاشرہ آج کل اسی مشکل سے دوچار ہے کہ ہم نے شریعت کو بھی دین کی طرح "ناقابل تبدیل" تسلیم کر لیا ہے۔" (ص۵ مسلسل)

تعزیرات کا ذکر قرآن میں تو ہے نہیں، اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے "حدود اللہ" کے نام سے قرآن کو اجتہادی تشریحات کی زد سے علیحدہ کر دیا ہے، لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اسی کتاب میں مسلمانوں اور کتابیہ عورتوں کے باہمی ازدواج کی بحث میں انھوں نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اگر ایک مسلمان کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے تو پھر اس کے برعکس کیوں نہیں ہو سکتا؟ امت کا ابھی تک اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ کوئی مسلمان لڑکی کسی عیسائی یا یہودی سے شادی نہیں کر سکتی۔ مولانا کے خیال میں اس اجماع کو دائمی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ

---

[۲۱] کیا اسلامی قانون سازی یہ ہے کہ شریعت کو بدل دیا جائے یا یہ کہ اس کی روشنی میں نئے قوانین وضع کئے جائیں۔

قرآن میں کتابیہ لڑکیوں سے جہاں شادی کرنے کی اجازت ہے وہاں اس کے برعکس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے اس لئے اس معاملے میں بھی حالات کے تحت فیصلہ کرنا پڑے گا۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے جواز کے امکانات موجود ہیں۔ (ص۱۷۲) مولانا نے مسلمان لڑکیوں اور اہل کتاب لڑکیوں کی باہمی شادیوں کے جواز کے سلسلے میں جو تفصیلات پیش کی ہیں انھیں پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس خاص مسئلے میں قرآن کی تشریح کرتے وقت "اجماعی روایت" سے زیادہ اپنے عقل، تجربہ اور مشاہدہ پر بھروسہ کیا ہے یعنی وہی اقبال کا معیار تشریح ان کے یہاں بھی کارفرما ہے[۱۱]

ایک دوسرے مصنف عباد اللہ اختر نے اپنی کتاب "اصول فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات" (لاہور ۱۹۵۲) میں فلسفہ جرم و سزا پر بحث کرتے ہوئے "حدود اللہ" کے بارے میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ حدود اللہ (یعنی قرآن میں مذکور سزاؤں) سے تجاوز کا اختیار کسی عدالت کو نہیں ہے۔ البتہ اسے گھٹانے کا اختیار حالات مقدمہ کے پیش نظر عدالت کو حاصل ہے۔ گویا اگر ایک زانی کو درے کے بجائے جیل یا جرمانے کی سزا دی جاتی ہے تو وہ اس صورت میں حدود اللہ کی خلاف ورزی نہیں کہی جائے گی جب یہ طے ہو جائے کہ دروں کے مقابلے میں جیل یا جرمانے کی سزا کم ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی مجوزہ سزا حدود اللہ سے کم ہے یا زیادہ مصنف نے کوئی خاص شکل نہیں پیش کی ہے۔ لیکن حدود اللہ کے نام سے قرآن میں مذکورہ سزاؤں کی جو تاویلات انھوں نے کی ہیں ان کی رو سے کوئی بھی سزا اتنی شدید نہیں رہ جاتی کہ اس میں خود مجرم بھی کسی تبدیلی کا خواہش مند ہو، مثلاً زنا اور سرقہ کی سزائیں جو بظاہر بہت ہی بھیانک نظر آتی ہیں، ان کے بارے میں مصنف کی تشریح یہ ہے کہ اگر زانی کو برسرعام زجر و توبیخ کر کے لوگوں کی نظروں میں ذلیل کر دیا جائے، یا چور کو ایسے حالات

---

[۱۱] گویا قرآن کے نصوص اور تصریحات کو بھی بدلا جا سکتا ہے۔

کا شکار کر دیا جائے کہ پھر اس کا ہاتھ چوری کے لئے اٹھ ہی نہ سکے تو قرآنی منشا کی تکمیل ہو جاتی ہے۔[۵۸]

اجتہاد کے دوسرے ماخذ "حدیث" کی تشریح و تعبیر اور ان کے ردّ و قبول کا دروازہ تو ہمیشہ ہی سے کھلا رہا ہے۔ منکرین حدیث کی بات چھوڑیئے کہ ان کے خیالات سے بحث سر دست مقصود نہیں ہے۔ اس لئے ہم اپنی بحث کو صرف "قائلین حدیث" تک محدود رکھتے ہیں۔ حدیث کے چھ بنیادی مجموعوں کو ہم "صحاح" کہتے ہیں اور ان میں بھی بخاری کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں۔ کم از کم بخاری کے بارے میں تو اجماع کی حد تک یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کی حدیثیں تنقید سے بلند ہیں۔ لیکن جب ہم پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے تناظر میں صحیح ترین مجموعہ احادیث 'بخاری' کے بارے میں قائلین حدیث کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں تو بعض چونکا دینے والی باتوں سے بھی دوچار ہوتے ہوتے ہیں۔ خانوادہ دیوبند' تھانہ بھون سے علمی اور خاندانی تعلق رکھنے والے مولانا عمر احمد عثمانی (ابن مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی) نے قرآن کی روشنی میں مختلف سماجی اور دینی مسائل پر اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں "فقہ القرآن" (کراچی ۱۹۸۰) کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ یہاں پوری کتاب کا تجزیہ کرنا تو مشکل ہے لیکن بخاری میں مذکور احادیث کے سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ چونکہ موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے مختصراً پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مولانا عثمانی کے بقول

(۱) کسی حدیث کو صحیح قرار دینا یا ضعیف کہہ دینا، نیز کسی راوی کو ثقہ اور کسی کو ضعیف قرار دینا ایک ظنی اور اجتہادی چیز ہے، قطعی اور حتمی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس حدیث

---

[۵۸] کوئی دلیل اس پر قرآن، حدیث اور اجماع سے ہے؟ کم از کم کسی قابل ذکر صاحب علم ہی کا حوالہ ہو کیا اس طرح کی بے دلیل اور من مانی رائیں بھی اس قابل ہیں کہ ان کا کسی سنجیدہ مضمون میں ذکر کیا جائے؟

کو (کسی محدث نے) صحیح قرار دیا ہو وہ صحیح نہ ہو۔ ایسے ہی جسے انھوں نے ضعیف قرار دیا ہو وہ ضعیف نہ ہو[۱۹]۔

(۲) بخاری اور مسلم کی صحیحین میں ضعیف راویوں، خراب حافظہ والے راویوں کی حدیثیں بھی ہیں۔ لہٰذا ہر وہ حدیث جو بخاری اور مسلم میں آگئی ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ صحیح ہو۔ (مقدمہ جلد ۱)[۲۰]۔ اقبال نے حدیث کو ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لینے کے بعد انھیں قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے[۲۱]۔ احادیث کی چھان بین کرنے کی بات تو اقبال نے کہی لیکن اس کی تفصیلات میں وہ نہیں گئے کیوں کہ خطبات میں وہ صرف اصول سے بحث کر رہے تھے۔ لیکن اگر ہم احادیث کے سلسلے میں مولانا احمد تھانوی کے خیالات کو کسی حد تک پاکستان کے علمائے مجتہدین کے رویوں کا عکاس کہیں تو پھر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ پاکستان میں علما اور دانشوروں کا ایک ایسا ناطق (VOCAL) طبقہ موجود ہے جو قرآن و سنت کو رہنما

---

[۱۹] قطعی اور حتمی اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں قرآن حتمی اور قطعی ہے۔ لیکن محدثین کی جرح و تعدیل سے راویوں کے بارے میں اس طرح کا ظن غالب ضرور حاصل ہوتا ہے جس طرح کے ظن غالب کی بنا پر انسان دنیا کے بیشتر معاملات کا فیصلہ کرتا اور مخالف امکانی پہلو کو ناقابل التفات سمجھ کر رد کر دیتا ہے۔

[۲۰] یہ بات جس انداز میں کہی گئی ہے وہ بڑی بھیانک ہے۔ بخاری و مسلم کی بعض روایتوں پر اس میں شک نہیں تنقید بھی کی گئی ہے لیکن محققین کے نزدیک یہ تنقید فی الجملہ صحیح نہیں ہے۔ امت نے ان روایتوں کو جو ان دو کتابوں یا ان میں سے کسی ایک میں موجود ہو حدیث کی دوسری کتابوں کی روایات سے زیادہ مستند قرار دیا ہے۔ کسی خوش گمانی اور عقیدت کی بنا پر نہیں بلکہ تحقیق اور چھان بین کی بنا پر۔ [۲۱] یہ شریعت کی تنسیخ کے ہم معنی ہے۔ کیا اقبال کا یہی منشا ہے؟ اگر یہی منشا ہے تو کوئی بھی مسلمان اسے قبول نہیں کر سکتا۔

تسلیم کرتے ہوئے ان کی تشریح و تعبیر اس انداز سے کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ماضی سے رشتہ بھی جڑا رہے اور مستقبل کی طرف سفر بھی جاری رہے۔ اور شاید یہی اقبال کا منشا تھا۔ [۴۲]

---

[۴۲] پورے مضمون کا نقص یہ ہے کہ علامہ اقبال کے افکار کے ذیل میں جن افراد کے خیالات کا جائزہ لیا گیا ہے انھیں پاکستان میں علماء کی نمائندگی کا اعزاز شائد ہی حاصل ہو۔ محترم مضمون نگار نے غالباً ان ہی شخصیتوں کا انتخاب فرمایا ہے جن سے خود ان کے رجحانات کی تائید ہوتی ہے۔ یہ بڑی زیادتی ہے کہ پاکستانی محل میں اقبال کے نظریہ اجتہاد سے بحث ہو اور مفتی محمد شفیعؒ، مولانا مودودیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ جیسی بلند قامت شخصیتوں کے خیالات سے تعرض نہ کیا جائے اس طرح کی شخصیتوں کو نظر انداز کر کے یہ کہنا شائد غلط نہ ہوگا کہ موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا۔

اسلام میں
مظلوم کے حقوق
(۲)
انتقام اور عفو و درگزر

—— سید جلال الدین عمری

انسانی فطرت اور جذبۂ انتقام

اگر کسی کے ساتھ ظلم و زیادتی ہو اور اس کے حقوق پر دست درازی کی جائے تو اس کے اندر فطری طور پر غم و غصہ اور انتقام کا جذبہ ابھر آتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کے ساتھ جو زیادتی ہوئی ہے اس کا بدلہ لے اور جس نے اسے نقصان پہونچایا ہے اسے وہ بھی نقصان پہونچائے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک حیوانی جذبہ ہے۔ اسے دبایا جانا چاہئے۔ ورنہ انسان کی انسانیت مجروح ہوگی اور وہ درندہ صفت بن جائے گا۔ لیکن اس جذبہ کو حیوانی یا غیر انسانی جذبہ کہہ کر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ یہ انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ اگر کسی دباؤ اور مجبوری کی وجہ سے وہ انتقام نہ لے سکے تو اس پر شدید رد عمل ہوتا ہے۔ اس کے اندر عداوت، نفرت اور بغض و حسد جیسے جذبات پرورش پانے لگتے ہیں۔ اور احساس کمتری اسے سخت نفسیاتی پیچیدگیوں میں مبتلا کر دیتا ہے پھر جب موقع ملتا ہے تو وہ اپنی آتش انتقام کو بجھانے کے لئے وہ سب کچھ کر گزرتا ہے جو بہ حیثیت انسان اسے نہیں کرنا چاہئے۔

اس میں شک نہیں حیوان کے اندر بھی جذبۂ انتقام موجود ہے۔ لیکن ہر وہ جذبہ جو انسان کے ساتھ حیوان میں بھی پایا جائے غلط اور قابل نفرت نہیں ہے۔ بھوک، پیاس اور جنسی خواہش انسان اور حیوان دونوں میں ہے۔ دونوں ان کی تکمیل پر اپنے ذاتی اور نوعی بقا کے لئے مجبور ہیں۔ انسان کے لئے ان میں سے کسی بھی خواہش کی تکمیل کو اس بنا پر غلط یا

ناپسندیدہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حیوان میں بھی پائی جاتی ہے۔ البتہ انسان اور حیوان کا فرق یہ ہے کہ حیوان اپنے جذبات کی تسکین محض اپنی طبیعت کے تقاضے کے تحت کرتا ہے اور انسان اس میں اخلاق اور قانون کا پابند رہتا ہے۔

غصہ اور انتقام کے جذبہ کا پایا جانا انسان کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ اس سے وہ اپنے اوپر ہونے والے جور و ظلم کو روکتا اور اپنے حقوق کا دفاع اور ان کی حفاظت کرتا ہے۔ اس جذبہ کی کمی انسان کو بعض اوقات بے حسی اور بے غیرتی میں مبتلا کر دیتی ہے اور وہ ظلم سے شکست کھانے اور اس کے مقابلہ میں سپر ڈالنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ یہ جذبہ اگر بالکل ہی سرد پڑ جائے تو ہر جابر و ظالم اسے بآسانی ظلم کا ہدف بنا سکتا اور اس کے حقوق سلب کر سکتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ ظلم کا انتقام لے کر انسان نفسیاتی سکون محسوس کرتا ہے۔ اس سکون کے حاصل کرنے کا اسے فطری حق ہے۔ قانون کی ضرورت اور اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ وہ بھی ایک پہلو سے یہ مقصد پورا کرتا ہے۔ اس لئے کہ قانون جب ظالم کو اس کے ظلم کی سزا دیتا ہے تو جہاں ایک سماجی فرض انجام دیتا ہے وہیں مظلوم کے جذبہ انتقام کو ایک طرح سے تسکین بھی فراہم کرتا ہے۔ ظاہر ہے قانون کی حکم رانی کو اس لئے غلط نہیں کہا جاسکتا اور لاقانونیت کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ اس سے مظلوم کے جذبہ انتقام کو راحت ملتی ہے۔

جذبۂ انتقام ۔ اسلام کی نظر میں

اسلام جذبۂ انتقام کو ایک فطری جذبہ کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے اور مظلوم کو ظالم سے بدلہ لینے کی اجازت دیتا ہے۔ اس نے اللہ کے نیک بندوں کی ایک صفت ان الفاظ میں بیان کی ہے:۔

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ — اور جب ان پر زیادتی کی جاتی ہے تو

هُمْ يَنْتَصِرُونَ (الشوریٰ:۳۹) وہ بدلہ لیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا کسی سے انتقام لینا قابل تعریف ہے کہ اللہ والوں کی صفات کے ذیل میں اس کا ذکر کیا جائے؟ علامہ ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظالم کو راہ حق پر قائم رکھنا اور جس سزا کا وہ مستحق ہے اسے وہ سزا دینا دراصل اسے ٹھیک کرنا ہے۔ اس کی ستائش اور تعریف ہی کی جائے گی۔[1]

حافظ ابن کثیرؒ آیت کا مطلب اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جو شخص ظلم و زیادتی کرے اللہ کے نیک بندوں میں ان سے انتقام لینے کی قوت ہے۔ وہ بے بس اور عاجز نہیں ہیں کہ انتقام نہ لے سکیں بلکہ اس کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں۔[2]

علامہ ابوالسعود کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر (خودی کا) ایسا جذبہ رکھا ہے کہ وہ دوسروں کے سامنے جھکنے اور ذلیل ہونے سے نفرت کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کوئی ان کے ساتھ ظلم و زیادتی کرے تو وہ اس سے انتقام لیتے ہیں۔ یہ دراصل دوسری بڑی بڑی خوبیوں کے ساتھ ان کی شجاعت اور بہادری کا ذکر ہے۔[3]

اسی وجہ سے حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں۔ سلف اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ اہل ایمان اس طرح ذلیل اور پست ہو کر رہیں کہ اللہ کے نافرمانوں اور فاسقوں کے حوصلے بڑھ جائیں اور وہ ان پر زیادتی کرنے لگیں۔ البتہ جب ان کو طاقت ملتی ہے تو وہ معاف کر دیتے ہیں۔[4]

انتقام میں زیادتی کی ممانعت

بعض اوقات ظلم و زیادتی کے خلاف اتنا شدید جذبہ ابھرتا ہے کہ انتقام کی آگ بجھانے کے لئے انسان سارے اخلاقی اور قانونی حدود توڑ پھینکتا ہے۔ اس کے بڑے ہی

---

[1] تفسیر ابن جریر پارہ ۲۵/۲۲ [2] تفسیر ابن کثیر ۴/۱۱۸ [3] تفسیر ابوالسعود ۷/ ۶۶۹
[4] بخاری، کتاب المظالم، باب الانتصار من الظالم، جصاص: احکام القرآن ۳/ ۴۷۵

خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں اور نکلتے رہے ہیں۔ جب بھی اس پر پابندی نہیں لگائی گئی، مظلوم نے ظالم کی جگہ لے لی اور ظلم کی روایات تازہ کرنی شروع کر دیں۔ غصہ، نفرت اور انتقام کی ایک نئی لہر اٹھی اور مظلوم نے ظالم بن کر وہ سب کچھ کیا جس کی اسے شکایت تھی اور جس کے خلاف اس نے جد و جہد کا آغاز کیا تھا۔ اسلام مظلوم کے اس حق کو تو تسلیم کرتا ہے کہ وہ ظالم سے انتقام لے سکتا ہے لیکن اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ جتنی زیادتی ہوئی ہے اسی تناسب سے انتقام بھی لیا جا سکتا ہے۔ اس سے زیادہ کی کسی حال میں اسے اجازت نہیں ہے۔ ظلم و زیادتی کی بہت سی شکلیں ہیں، لیکن ان سب کو دو بڑے عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ زیادتی ہے جو انسان کے جسم و جان اور مال کے ساتھ کی جائے اور اسے جسمانی یا مالی نقصان پہنچایا جائے۔ دوسرے وہ زیادتی جو زبانی طور پر اس کے ساتھ کی جائے۔ جیسے بدگوئی، زبان درازی وغیرہ۔ قرآن و حدیث میں اصولی طور پر اور عمومی انداز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ آدمی انتقام میں اس حد سے آگے نہ بڑھے جس حد میں کہ زیادتی ہوئی ہے۔ لیکن کہیں اصلاً مالی اور جسمانی زیادتی کا ذکر ہے اور کہیں زبانی زیادتی کا۔ اب ہم ان دونوں ہی پہلوؤں پر الگ الگ کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

مالی اور جسمانی انتقام میں زیادتی نہ ہو

قرآن مجید نے ایک جگہ انتقام کی اجازت دیتے ہوئے ہدایت فرمائی ہے:۔

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ (البقرہ: ۱۹۴)	جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی جیسی زیادتی کرو جیسی کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو اور یہ جان لو کہ اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اس کی نافرمانی سے بچتے ہیں۔

یہ آیت جہاد کے سلسلہ میں آئی ہے کہ جو مہینے محترم ہیں ان کے احترام کو نظر انداز کر کے مشرکین تم سے جنگ کریں تو تمہیں بھی اسی نسبت سے جواب دینے کا حق ہے ۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی اس سیاق و سباق کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

آیت کے الفاظ میں عموم پایا جاتا ہے ۔ اس لئے اس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ جو شخص کسی کا مال تلف کر دے تو اس پر اس کا 'مثل' واجب ہوگا ۔ 'مثل' کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ وہ اسی کی جنس سے ہو ۔ یہ ان چیزوں میں ممکن ہے جو ناپی یا تولی جا سکتی ہیں ۔ دوسری صورت 'مثل' کی قیمت ہے ۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کسی غلام کے دو آقا ہوں اور ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور دوسرا آزاد نہ کرے تو جو آزاد کرے وہ صاحب حیثیت ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت کی ضمانت لے گا (اس طرح غلام آزاد ہو جائے گا) اس میں آپ نے آزاد کرنے والے پر جو 'مثل' لازم آتی ہے اسے قیمت کی شکل میں متعین فرمایا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیمت کو بھی 'مثل' کہا جا سکتا ہے ۔ 'مثل' اس چیز کو بھی کہا جا سکتا ہے جو کسی عمل کی مناسب جزا بن جائے ۔ مثال کے طور پر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے تو جواب میں اس پر اسی طرح کی تہمت تو نہیں لگائی جا سکتی البتہ اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے تہمت کی یہ سزا اس کا 'مثل' ہے۔[1]

ایک دوسری جگہ قرآن میں ہے

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ	اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس
مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ۚ وَلَئِنْ	قدر کہ تم پر زیادتی ہوئی ہے لیکن اگر
صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ	صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق
لِّلصّٰبِرِيْنَ ۔ (النحل: ۱۲۶)	میں بہتر ہے ۔

یہ آیت دعوت و تبلیغ کے اصول و آداب کے ذیل میں آئی ہے ۔ امام رازی فرماتے

---

[1] احکام القرآن ۱/ ۳۰۵ - ۳۰۶

ہیں۔ دین کی دعوت دینے والے کو اس کے مخالفین قتل کرنے کی بھی کوشش کر سکتے ہیں۔ زدوکوب اور سب وشتم کا بھی امکان ہے۔ اس وقت داعی کے اندر اس کا جواب دینے اور مقابلہ کرنے کا جذبہ ابھر سکتا ہے۔ اس لئے ہدایت کی گئی کہ اس صورت میں وہ عدل وانصاف پر قائم رہے اور ظلم وزیادتی کی راہ نہ اختیار کرے[1]

یہاں بھی قرآن مجید نے انتقام میں 'مثل' کی شرط لگائی ہے۔ یعنی جتنی زیادتی ہوئی ہے اتنا ہی بدلہ لیا جا سکتا ہے۔ فقہاء نے اس سے بعض قانونی تفصیلات اخذ کی ہیں۔ جصاص اس سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرے اسے قتل کیا جائے، جو کسی کو چوٹ پہونچائے اسے بھی اتنی چوٹ پہونچائی جائے۔ اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹے اور پھر اسے قتل کرے تو مقتول کے اولیاء کو یہ حق ہوگا کہ وہ بھی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں اور اس کے بعد اسے قتل کریں[2]

علامہ ابوبکر جصاص مزید لکھتے ہیں۔ اس کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سر کو پتھر سے کچل کر اسے ہلاک کردے یا کھڑا کرکے ناوک زنی کرے اور جان لے لے تو اس سے بالکل اسی طرح قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں قاتل نے مقتول کو کتنی ضربیں لگائیں اور اسے کتنی تکلیف پہونچائی اس کا ہمیں صحیح علم نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے ٹھیک اسی طرح انتقام نہیں لیا جا سکتا۔ البتہ جان لینے کی حد تک برابری ممکن ہے۔ اس لئے تلوار سے اس کی جان لی جائے گی۔

یہ فقہ حنفی کا مسلک ہے لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک قاتل کو اسی شکل میں قتل کیا جائے گا جس شکل میں اس نے قتل کیا ہے۔ الا یہ کہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قتل

---

[1] تفسیر کبیر ۵/۳۷۵ [2] ان آیات کی بنا پر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ المغنی لابن قدامہ ۷/۶۸۵

کیا ہو جس کا اختیار کرنا شرعاً حرام ہو۔ جیسے کسی نے شراب پلا کر یا بدفعلی کر کے مارا ہو یا آگ میں جلایا ہو۔[۱]

جصاص کہتے ہیں اگر کوئی شخص کسی کا مال تلف کر دے تو اسے اسی طرح کا تاوان دینا ہوگا۔ اگر وہ زمین کا کچھ حصہ اپنی عمارت میں شامل کرلے یا گیہوں غصب کر کے پسوالے تو بھی اس کا 'مثل' واجب ہوگا۔ گیہوں اسی مقدار میں واجب ہوگا جس مقدار میں غصب کیا گیا ہے اور زمین کے معاملہ میں قیمت واجب ہوگی۔

جس نے دوسرے کی زمین پر قبضہ کر کے عمارت بنالی ہے اسے منہدم کر کے مظلوم کو اس کی جگہ بھی دلوائی جا سکتی ہے لیکن جصاص کہتے ہیں یہ 'مثل' نہیں ہے۔ بعینہ اسی چیز کا واپس کرنا ہے[۲] بلاشبہ اسے 'مثل' تو نہیں کہا جاسکتا۔ پھر بھی یہ بات قابل غور ہے کہ بعض اوقات مظلوم کے حق میں اس کی چھنی ہوئی زمین کا اسے مل جانا ہی قیمت کے ملنے سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔

زبان سے انتقام میں زیادتی نہ کی جائے

اس بحث کا تعلق اصلاً جانی اور مالی زیادتیوں سے ہے۔ اب زبان سے ہونے والی زیادتیوں کو لیجئے۔ ایک شخص دوسرے کو اپنی زبان سے تکلیف پہونچائے تو اسے بھی صرف اسی حد تک انتقام لینے کی اجازت ہے جس حد تک اس نے تکلیف پہونچائی ہے۔ اسی بحث کے ذیل میں یہ آیت گزر چکی ہے۔

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ؕ — اللہ کو پسند نہیں کہ کسی بری بات کا برملا ذکر کیا جائے۔ لیکن جس شخص پر ظلم

---

[۱] ملاحظہ ہو احکام القرآن ابن عربی ۱/۴۸ نیل الاوطار ۷/۱۶۴۔۱۶۷

[۲] احکام القرآن ۴/۲۲۹۔۲۳۰

وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا ہو (وہ اس کا اظہار کر سکتا ہے) اور
عَلِيْمًا (النساء ۱۴۸) اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

اس میں جہاں مظلوم کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا برملا اظہار کر سکتا ہے وہیں یہ حقیقت واضح کر کے کہ اللہ سمیع وعلیم ہے اس حق کے غلط استعمال سے منع بھی کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ ان الفاظ کو بھی سن رہا ہے جو تمہاری زبانوں سے نکلتے ہیں اور ان جذبات واحساسات سے بھی واقف ہے جو تمہارے سینوں میں چھپے ہوئے ہیں۔ اس لئے اگر تم نے اپنے جائز حدود سے باہر قدم رکھا تو وہ تمہیں پکڑ سکتا ہے۔ اس طرح ان صفات کا ذکر کر کے حق انتقام کے غلط استعمال اور ظالمانہ روش اختیار کرنے سے باز رکھا گیا ہے۔ امام رازی اس جگہ ان صفات کی معنویت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

آیت میں مظلوم کو جس ظلم کے اظہار واعلان کی اجازت دی گئی ہے، ان صفات کے ذکر کے ذریعہ اس میں حد سے بڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی اللہ سے ڈرے اور صرف حق بات کہے اور کسی پر تہمت نہ لگائے ورنہ وہ معصیت کا مرتکب ہوگا۔ جو کچھ وہ کر رہا ہے اللہ اسے سن رہا ہے اور جو کچھ اپنے دل میں چھپائے ہوئے ہے اسے وہ جانتا ہے[1]

حدیث میں یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

المستبان ما قالا ایک دوسرے کو سب وشتم کرنے
فعلی البادی والوں نے جو کچھ کہا اس کا گناہ ابتدا
مالم یعتد المظلوم[2] کرنے والے پر ہے۔ جب تک کہ مظلوم
(جواب میں) حد سے آگے نہ بڑھے۔

امام نووی فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ انتقام لینا جائز

---

[1] تفسیر کبیر ۳/۲۴۶ [2] مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب النہی عن السباب

ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کتاب وسنت کے دلائل بکثرت موجود ہیں[۱]

امام غزالی فرماتے ہیں

اثبت للمظلوم انتصار الی ان یعتدی[۲]۔ اس حدیث میں آپ نے مظلوم کے لئے انتقام کے حق کا اثبات فرمایا ہے۔ جب تک کہ وہ زیادتی نہ کرے۔

انتقام میں حدود شریعت کی پابندی

اسلام نے انتقام میں ایک شرط تو یہ رکھی ہے کہ وہ اسی حد میں ہوگا جس حد میں کہ زیادتی ہوئی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص طمانچہ رسید کرے تو اس کی جان لے لی جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ آدمی انتقام میں اخلاق اور حدود شریعت کا پابند رہے اس سے تجاوز نہ کرے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

ناحق کسی مسلمان کے ساتھ زبان درازی اور اسے گالی دینا حرام ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ مسلمان کو گالی دینا فسق ہے۔ اگر کسی کے ساتھ دشنام طرازی کی جائے تو اسے اسی طرح کے الفاظ میں جواب دینے کا حق ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جواب دینے والا کذب بیانی نہ کرے، تہمت نہ لگائے اور اس کے اسلاف کو برا بھلا نہ کہے۔ جواب دینے کی بعض جائز صورتیں یہ ہو سکتی ہیں کہ وہ اس کے لئے ظالم، احمق یا دشمن جان جیسے الفاظ استعمال کرے۔ اس لئے کہ ان کا اطلاق ہر شخص پر ہو سکتا ہے۔ کوئی بھی ان کمزوریوں سے پاک نہیں ہے۔ مظلوم نے اس طرح جواب دے دیا تو گویا ظالم سے پورا بدلہ لے لیا۔ دشنام طرازی کرنے والے پر اس کا جو حق تھا وہ اس نے وصول کر لیا۔ البتہ جس نے اس کی ابتدا کی اس پر اس کے ابتدا کرنے کا گناہ ضرور ہوگا۔ اس پہلو سے

---

[۱] شرح مسلم ۳۲۱/۲ [۲] احیاء علوم الدین ۱۲۳/۳

بھی وہ گناہ گار قرار پائے گا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے ایک حکم کی نافرمانی کی۔ اس کے لئے اللہ سے اسے استغفار کرنی ہوگی بعض لوگوں کی رائے یہ بھی ہے کہ مظلوم نے جب بدلہ لے لیا تو یہ ساری باتیں از خود ختم ہوگئیں[۱]

امام غزالی فرماتے ہیں۔

ہر ایک ظلم کے جواب میں اسی طرح کی کارروائی نہیں کی جاسکتی۔ غیبت کے جواب میں غیبت، تجسس کے جواب میں تجسس، دشنام طرازی کے جواب میں دشنام طرازی صحیح نہیں ہے۔ یہی معاملہ تمام معصیتوں کا ہے کہ ان کے جواب میں اسی طرح کی معصیتوں کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا۔ قصاص اور تاوان بھی اسی حد تک لیا جائے گا جس حد تک کہ شریعت نے اجازت دی ہے[۲]

اسی ذیل میں عفو و درگذر کی فضیلت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے انتقام کو جائز قرار دیا ہے انھوں نے شرط یہ رکھی ہے کہ آدمی جھوٹ اور غلط بیانی سے کام نہ لے۔ زیادتی کرنے والے کے لئے آدمی اس طرح کے الفاظ اور جملے استعمال کرسکتا ہے جیسے اے فلاں کی اولاد، احمق، بدخلق، لوگوں کی عزت و آبرو سے کھیلنے والا، اگر حیا ہوگی تو نہیں بولو گے، اللہ تمہیں ذلیل اور رسوا کرے، تم اپنی حرکتوں کی وجہ سے میرے نزدیک بالکل حقیر ہو۔ وغیرہ۔ باقی رہا چغلی، غیبت، کذب و افترا، اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہنا تو یہ بالاتفاق سب کے نزدیک حرام ہے[۳]

---

۱ شرح مسلم ۳۲۱/۲ ۲ احیاء علوم الدین ۱۵۵/۳

۳ امام غزالی فرماتے ہیں کہ سب و شتم کا جواب دیا جاسکتا ہے لیکن جواب نہ دینا افضل ہے اس لئے کہ ان حدود کی پابندی بہت مشکل ہے اس کے مقابلہ میں آسان یہ ہے کہ آدمی سکوت اختیار کرے۔ (حوالہ سابق ص۱۵۱ عفو و درگذر کی فضیلت اور انتقام کے حدود کو ماننے کے باوجود حق انتقام بہرحال باقی رہے گا اور اس کے استعمال پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

یوں کہا جا سکتا ہے کہ مظلوم کو انتقام کا حق ضرور حاصل ہے۔ لیکن یہ حق غیر مشروط اور مطلق نہیں ہے بلکہ کچھ حدود و قیود کا پابند ہے۔ اگر مظلوم ان حدود کو توڑ کر انتقامی کارروائی کرنے لگے تو اسلام کی نظر میں وہ خود بھی ظالم کی صف میں شامل ہو جائے گا اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو کسی ظالم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

عفو و درگذر کا حق

جس شخص کے ساتھ ظلم و زیادتی ہوا سے عفو و درگذر کا بھی حق ہے شائد زیادہ صحیح تعبیر یہ ہو کہ انتقام ایک قانونی حق ہے اور عفو و درگذر اس سے دست بردار ہو جانے کا نام ہے۔ امام غزالی عفو کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

العفوان یستحق حقا	عفو یہ ہے کہ آدمی کسی حق کا حقدار ہو اور
فیسقطہ ویبری عنہ	اسے ساقط کرکے (مجرم کو) قصاص یا
من قصاص اوغرامۃ [1]	تاوان سے بری کردے۔

عفو و درگذر انتقام سے زیادہ پسندیدہ ہے

قرآن مجید نے عفو و درگذر کو ایک پسندیدہ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ وہ صرف یہی نہیں کہ ظلم کا بدلہ لینے میں حد سے آگے بڑھنے سے روکتا ہے بلکہ عفو و درگذر کی ترغیب دیتا ہے۔ وہ مظلوم کے اس حق کو تو تسلیم کرتا ہے کہ وہ ظالم سے انتقام لے سکتا ہے، لیکن اسے اخلاق کی اس بلندی پر دیکھنا چاہتا ہے جہاں انسان بڑے سے بڑے ظلم کو بھول کر حسن سلوک کرنے لگتا ہے۔ اسے وہ نتائج کے لحاظ سے انتقام کے مقابلہ میں مفید اور بہتر سمجھتا ہے۔ یہ آیت اوپر گزر چکی ہے۔ دوبارہ اس کے الفاظ پر غور فرمائیے۔

---

[1] حوالہ سابق

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ۔ (النحل: ۱۲۶)

اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس قدر کہ تم پر زیادتی ہوئی ہے لیکن اگر صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق میں بہتر ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں آیت میں قصاص لینے میں عدل اور برابری کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کسی کی کوئی چیز چھین لی جائے تو اسے لینے میں مماثلت ہونی چاہئے مزید کہتے ہیں یہ اور اس طرح کی دوسری آیتوں میں عدل کو قانون اور شریعت کا درجہ دینے کے ساتھ فضل و احسان کی ترغیب دی گئی ہے[۱]

جصاص کہتے ہیں آیت [illegible] کہ قاتل اور زیادتی کرنے والے سے انتقام لینے سے افضل یہ ہے کہ اسے معاف کر دیا جائے[۲]

عفو و درگذر اللہ کے نیک بندوں کی صفت

اللہ کے نیک بندوں میں بہت سی خوبیاں ہوتی ہیں۔ ان کی ایک بڑی خوبی کا ذکر قرآن مجید ان الفاظ میں کرتا ہے:

وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ (آل عمران: ۱۳۴)

وہ غصہ کو پی جاتے ہیں اور لوگوں کو معاف کر دیتے ہیں۔

معاف کرنے والوں کو اللہ معاف کرتا ہے

اس دنیا میں انسان سے بڑی بڑی غلطیاں سرزد ہوتی رہتی ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے ان غلطیوں کو معاف فرماتا ہے۔ اگر وہ اس کی ہر غلطی پر گرفت کرے تو اس

---

۱ تفسیر ابن کثیر ۲/۵۹۲   ۲ احکام القرآن ۳/۲۲۰

کا زندہ رہنا مشکل ہے ۔ اللہ تعالیٰ انسان کے اندر بھی عفو و درگذر کی یہی خوبی دیکھنا چاہتا ہے ۔ ایک انسان اپنے جیسے دوسرے انسانوں کے ساتھ جو روش اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ خود اس کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ کرتا ہے ۔ اس لئے اگر وہ دوسروں کی غلطیوں کو معاف کرے تو امید ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عفو و کرم کا مستحق ہوگا اور وہ اس کی خطاؤں اور لغزشوں سے درگذر فرمائے گا ۔ مظلوم کو ظالم کے خلاف آواز اٹھانے کا قرآن مجید نے جہاں حق دیا ہے وہیں یہ بات اس طرح کہی ہے ۔

اِنْ تُبْدُوْا خَيْرًا	اگر تم کوئی بھلائی علانیہ کر دیا ہے
اَوْ تُخْفُوْهُ اَوْ تَعْفُوْا	خفیہ انجام دو یا برائی کو معاف کر دو
عَنْ سُوْٓءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ	تو (یہ بڑی خوبی کی بات ہے) بے شک
عَفُوًّا قَدِيْرًا ۔	اللہ تعالیٰ بھی بڑا معاف کرنے والا اور
(النساء : ۱۴۹)	قدرت والا ہے ۔

ایک جگہ معاشرتی احکام کے ذیل میں فرمایا ۔

وَاِنْ تَعْفُوْا وَتَصْفَحُوْا	اگر تم معاف کر دو اور درگذر کر جاؤ
وَتَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ	اور بخش دو تو اللہ تعالیٰ (بھی) بخشنے
الرَّحِيْمٌ ۔ (التغابن: ۱۴)	والا اور رحم کرنے والا ہے ۔

غصہ اور انتقام کے جذبہ کے تحت بعض اوقات انسان بڑے سخت اقدامات کر گزرتا ہے جو جائز ہونے کے باوجود پسندیدہ نہیں کہے جا سکتے ۔ سورۂ نور میں ان سے باز رہنے کی ترغیب دیتے ہوئے کہا گیا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تمھیں اپنے عفو و کرم سے نوازے تو اس کے بندوں کی زیادتیوں سے درگذر کرو ۔ دیکھئے کتنا پیارا انداز ہے ۔

وَلَا يَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ	تم میں سے جو لوگ بزرگی اور وسعت
مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ	والے ہیں وہ اس بات کی قسم کھا بیٹھیں
يُّؤْتُوْٓا اُولِي الْقُرْبٰى	کہ قرابت داروں، مسکینوں اور اللہ

وَالْمَسَاكِيْنَ وَالْمُهَاجِرِيْنَ	کی راہ میں ہجرت کرنے والوں کی مدد
فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلْيَعْفُوْا	نہیں کریں گے ، انھیں معاف کردینا
وَلْيَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ	اور درگذر کر دینا چاہئیے کیا تم نہیں
اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ	چاہتے کہ اللہ تمھیں معاف کردے
غَفُوْرٌ الرَّحِيْمٌ. (النور:۲۲)	اللہ غفور ورحیم ہے ۔

اس آیت کے شانِ نزول میں ایک بڑا ہی موثر واقعہ حدیث کی کتابوں میں بیان ہوا ہے ۔حضرت مسطحؓ ایک نادار شخص تھے بچپن ہی میں ان کے والد کا انتقال ہوگیا تھا مکہ میں وہ اور ان کی ماں اسلام لائے ۔ مدینہ ہجرت کی ، بدر میں شریک ہوئے ، نیک اور مخلص صحابی تھے ۔حضرت ابوبکرؓ سے ان کی قرابت تھی ۔ ان کی غربت اور افلاس اور قرابت داری کی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ ان کے اخراجات اٹھاتے تھے ۔ اپنے اخلاص کے باوجود واقعہ افک کے سلسلے میں ان سے چوک ہوگئی ۔حضرت عائشہؓ ایک غزوہ میں جب پیچھے رہ گئیں اور ایک صحابی کے ساتھ واپس آئیں تو اس پر منافقین نے چہ میگوئیاں شروع کردیں اور بعض نے تہمت لگا دی ۔ یہ بھی اپنی سادگی میں اس سے متاثر ہوگئے ۔حضرت ابوبکرؓ کو اس سے سخت صدمہ پہونچا ۔ فرمایا خدا کی قسم اب آئندہ کبھی اس شخص پر اپنا پیسہ نہیں خرچ کروں گا روایتوں میں آتا ہے کہ اسی کے بعد سورہ نور کی مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی ۔حضرت ابوبکرؓ نے آیت سنی تو فرمایا

وَاللّٰهِ اِنِّيْ اُحِبُّ اَنْ	اللہ کی قسم میں تو یہی چاہتا ہوں کہ وہ
يَغْفِرَ اللّٰهُ لِيْ	میرے گناہوں کو معاف کردے ۔

اس کے بعد حضرت مسطحؓ کا خرچ دوبارہ دینے لگے ۔بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اسے دوگنا کردیا اور کہا کہ اب کبھی ان کا خرچ بند نہیں کروں گا [1]

---

[1] بخاری ، کتاب التفسیر (سورہ النور) مع فتح الباری ۳۲۸/۸

حدیث میں عفو و درگذر کی ترغیب

احادیث میں بھی عفو و درگذر کی بڑی ترغیب دی گئی ہے اور اس پر مختلف پہلو ولیل سے ابھارا گیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

ما نقصت صدقۃ من	صدقہ خیرات سے مال میں کبھی کمی نہیں
مال وما زاد اللہ عبداً	آتی۔ عفو و درگذر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ
بعفو الا عزاً وما تواضع	بندہ کی عزت ہی میں اضافہ فرماتا ہے
احدٌ للہ الا رفعہ	اور جو اللہ کے لئے تواضع اور خاکساری
اللہ ۱؎	اختیار کرے وہ اسے رفعت اور
	سربلندی عطا کرتا ہے۔

اسی مفہوم کی ایک روایت ابوکبشہ انماریؓ سے آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا

ما نقص مال عبد من صدقۃ	صدقے سے بندے کا مال کم نہیں ہوتا،
ولا ظلم عبد مظلمۃ صبر	کسی بندہ پر ظلم ہو اور وہ اس پر صبر
علیہا الا زادہ اللہ	کرے تو اللہ تعالیٰ ضرور اس کی عزت
عزاً ولا فتح عبدٌ	میں اضافہ کرتا ہے، جو شخص سوال
باب مسألۃ الا فتح	کا دروازے کھولے (مانگنا شروع کردے)
اللہ علیہ باب	تو اللہ اس پر لازماً فقر واحتیاج کا دروازہ
فقرٍ ۲؎	کھول دیتا ہے۔

۱؎ مسلم، ابواب البر والصلہ، باب استحباب العفو والتواضع

۲؎ ترمذی، ابواب الزہد، باب ما جاء مثل الدنیا

عقبہ بن عامرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

صل من قطعك	جو تم سے قطع تعلق کرے اس سے
واعف عمن ظلمك	تعلق جوڑو، جو تم پر زیادتی کرے اسے
واعط من حرمك[1]	معاف کردو، جو تم کو تمہارے (حق سے) محروم کرے اسے (اس کا حق) دو

غصہ پر قابو پانے کی فضیلت

انتقام کا بڑا محرک انسان کا غیظ و غضب ہے۔ جب کسی کے خلاف اس کے اندر جذبات غضب بھڑکتے ہیں تو وہ انتقام کے ذریعہ انھیں بجھانا چاہتا ہے۔ اس محرک پر محض اللہ کی رضا جوئی کے خاطر قابو پانا اور غصہ کو پی جانا بہت بڑا کارِ ثواب ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

مامن جرعۃ اعظم اجرا	اس گھونٹ سے بڑے اجر والا کوئی
من جرعۃ غیظ کظمہا	کوئی دوسرا گھونٹ نہیں ہے جسے
عبد ابتغاء وجہ اللّٰہ[2]	بندہ اللہ کی رضا کے لئے پی جائے

انتقام کی طاقت رکھنے کے باوجود اگر آدمی عفو و درگذر سے کام لے تو اس کا اجر و ثواب بھی اتنا ہی بڑا ہے۔ حضرت معاذ بن انس جہنیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من کظم غیظا وھو	جو شخص غصہ کو پی جائے جب کہ وہ

---

[1] مسند احمد ۴/۱۵۸ قال المنذری رواہ احمد والحاکم و رواۃ احدی اسناد احمد ثقات الترغیب والترہیب ص۶۷ ج ۴

[2] ابن ماجہ، ابواب الزہد، باب الحلم۔ مسند احمد ۲/۱۲۸

قادر علی ان	اس کے مطابق اقدام کرنے پر قادر
ینفذہ دعاہ اللہ	ہو تو اللہ تعالیٰ اسے ساری مخلوقات
یوم القیامۃ علی	کے سامنے بلائے گا اور اسے اختیار
رؤس الخلائق حتی یخیرہ	دے گا کہ وہ جس حور کا چاہے انتخاب
فی ای الحور شاء [1]	کرے۔

غصہ کسی ناگواری کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے اس تلخ گھونٹ کو پی کر انسان اس کے کرم بے پایاں کا مستحق ہوتا ہے۔

عفو و درگذر اور انتقام کی اہمیت موقع و محل کے لحاظ سے

قرآن و حدیث کی رو سے جب اخلاق کی بلندی یہ ہے کہ آدمی غصہ کو پی جائے اور ظلم کو معاف کر دے تو پھر انتقام کا ذکر اہل ایمان کے ایک بہتر وصف کی حیثیت سے کیوں کیا گیا؟ کیا ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی زندگی انتقام اور عفو و درگذر دونوں کا مطالبہ کرتی ہے۔ کبھی انتقام کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی تقاضا ہوتا ہے کہ عفو و درگذر سے کام لیا جائے۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنے موقع و محل کے لحاظ سے اہمیت ہے۔ جہاں انتقام لینا چاہیئے وہاں عفو و درگذر کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اور جس جگہ عفو و درگذر مطلوب ہو وہاں انتقام کو پسندیدہ نہیں کہا جا سکتا۔

علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں۔ عفو و درگذر اس موقع کے لئے ہے جب کہ مجرم اپنی حرکت پر نادم ہو اور اس سے باز آجائے ...... باقی رہا وہ شخص جو ظلم و عدوان پر اصرار کرے اس سے انتقام لینا ہی بہتر ہے [2]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب باب من کظم غیظا۔ ترمذی، ابواب البر والصلہ، باب ماجاء فی کثرۃ الغضب۔ یہ حدیث سنداً کمزور ہے۔ [2] احکام القرآن ۳/۴۷۵

امام رازی فرماتے ہیں، عفو و درگذر کا نتیجہ دو شکلوں میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ فتنہ دب جائے اور مجرم اپنی غلطی سے رجوع کرلے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مجرم کی ہمت بڑھے، اس کے غیظ و غضب میں اضافہ ہو اور وہ مزید غلط کاری کرنے لگے۔ عفو و درگذر کا ثواب پہلی صورت میں ہے۔ دوسری صورت میں انتقام پسندیدہ ہے۔[1]

علامہ ابو السعود کہتے ہیں۔ اہل ایمان کی ایک صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ان لوگوں سے بدلہ لیتے ہیں جو ان کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ معاف کردیتے ہیں۔ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر وصف اپنی جگہ پسندیدہ ہے۔ لیکن جب اسی کو دوسرے کی جگہ اختیار کیا جائے تو وہ قابل مذمت اور ناپسندیدہ ہو جاتا ہے۔[2]

عفو و درگذر مظلوم کا اختیاری حق ہے

ظالم کو معاف کرنے کا حق کیا صرف مظلوم کو ہے یا حکومت اور ریاست بھی اسے معاف کرسکتی ہے۔ دنیا نے ہمیشہ حکومت اور ریاست کو بڑے سے بڑے ظالم کو معاف کرنے کا حق دیا ہے۔ اسی بنا پر اگر کوئی فرد کسی دوسرے فرد پر زیادتی کرے اور حکومت اسے معاف کردے تو مظلوم کو انتقام لینے یا انصاف چاہنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ جس طرح مظلوم اپنے نفع و نقصان کو محسوس کرسکتا ہے اس طرح کوئی دوسرا فرد یا ادارہ اسے محسوس نہیں کرسکتا۔ اس لئے فطری طور پر عفو و درگذر اور انتقام کا حق اسی کو ملنا چاہیئے۔ دوسرے یہ کہ حکومت نے عفو و درگذر کے اختیار کو بالعموم غلط طریقے سے استعمال کیا ہے اور جن افراد کو حکومت کی پشت پناہی حاصل رہی ہے انھوں نے کمزوروں پر بے پناہ مظالم کیے ہیں۔ اسلام کے نزدیک عفو و درگذر کا تعلق اس

---

[1] تفسیر کبیر ۳۹۹/۷ [2] تفسیر ابو السعود ۶۶۹/۷

شخص سے ہے جس پر زیادتی ہوئی ہے۔ وہی اسے معاف کرسکتا ہے۔ اگر کسی نے کسی پر دست درازی کی ہے تو اسے انتقام کا حق بھی حاصل ہے اور معافی کا حق بھی۔ اس کے اس حق کو کوئی دوسرا شخص یا ادارہ چاہے وہ حکومت ہی کیوں نہ ہو چھین نہیں سکتا۔[۱]

خلاصۂ بحث

اسلام کے نزدیک مظلوم کو ظلم کے انتقام اور عفو و درگزر دونوں کا اختیار ہے۔ وہ اگر انتقام لے تو اپنے ایک قانونی حق کا استعمال کرتا ہے۔ قانون صرف یہ دیکھے گا کہ وہ انتقامی کارروائی میں شریعت کے حدود سے آگے نہ بڑھے۔ اور معاف کردے تو یہ اس کا احسان ہے، اور احسان پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کسی کے قانونی حق کو تسلیم کرکے معافی کی درخواست کرنے اور اسے اس حق سے بالکلیہ محروم کردینے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ پہلی صورت اس کے اندر بلند حوصلگی اور عالی ظرفی پیدا کرتی ہے اور دوسری سے اس کی خودی مٹتی اور وہ ذلیل و خوار ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اس مسئلہ کے سارے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں کو سورہ شوریٰ کی تین آیتوں میں سمیٹ دیا ہے۔

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ	(ایمان والے وہ ہیں کہ) ...... جب
الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ ه	ان پر زیادتی کی جاتی ہے تو اس کا بدلہ
وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ	لیتے ہیں۔ برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی
مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ	ہے۔ پھر جو شخص معاف کردے اور
فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ اِنَّهٗ	اصلاح کرے اس کا اجر و ثواب
لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ ه	اللہ کے ذمہ ہے، بے شک اللہ

---

[۱] اس سے بعض وہ حدود مستثنیٰ ہیں جنھیں وہ شخص بھی معاف نہیں کرسکتا جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے۔ اس پر انشاء اللہ الگ سے بحث آئے گی۔

وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ ۝ اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ؕ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ۝ (الشوریٰ ۳۹-۴۱)

ظالموں کو پسند نہیں کرتا جو لوگ اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد بدلہ لیں ان کو ملامت نہیں کی جا سکتی، ملامت کے مستحق تو وہ ہیں جو دوسروں پر ظلم کرتے اور زمین میں ناحق زیادتیاں کرتے ہیں، ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے تو یہ بڑی اولوالعزمی کے کاموں میں سے ہے۔

اسلام نے مظلوم کو قانونی لحاظ سے اتنا مضبوط مقام عطا کیا ہے کہ وہ کسی خارجی دباؤ کے بغیر اپنی آزاد مرضی سے ظلم کے خلاف جوابی کارروائی کر سکتا ہے۔ وہ زندگی کے کسی بھی مرحلے میں ــــــ بے بسی اور بے چارگی کے اس احساس سے دوچار نہیں ہوتا کہ اس کے حقوق غیر محفوظ ہیں اور کسی بھی وقت وہ کسی جابر و قاہر کے ظلم کا نشانہ بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ اسلام مظلومیت کے نام پر کسی کو جائز حدود سے آگے بڑھنے سے منع کرتا ہے اور اس کے اندر وہ اخلاق کی بلندی پیدا کرتا ہے جو اسے فرشتوں سے ہم کنار کر دے۔

محدود تصور مذہب کا پس منظر

سلطان احمد اصلاحی

"مذہب انسان کی پرائیوٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں" آج کی پڑھی لکھی دنیا کا یہ وہ مسلمہ ہے جس کے خلاف زبان کھولنا کچھ آسان نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں یہ فیصلہ کس کا ہے اور کس بنیاد پر اسے سند اعتبار حاصل ہے؟ کیا مذہب کے ماننے والوں نے خود اس بات کا اعلان کیا یا مذاہب عالم کے علمبرداروں اور ان کے بڑے بڑے رہنماؤں کی کوئی بین الاقوامی کانفرنس ہوئی جس میں مذہب کے کردار کے سلسلے میں یہ فیصلہ پڑھ کر سنایا گیا؟ یا مذاہب عالم کی نمائندہ کتابیں اور ان کا نمائندہ لٹریچر اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے اور ان کی داخلی شہادت اس مقبول عام تصور کے حق میں ہے؟ آپ کو سن کر تعجب ہوگا ان میں سے کسی چیز کا جواب بھی اثبات میں نہیں ہے نہ تو مذاہب کی نمائندہ کتابیں اس کی شہادت دے رہی ہیں اور نہ ان کے علمبرداروں ہی نے کبھی اس طرح کا کوئی اعلان کیا۔ پھر سوال یہ ہے کہ اس تصور کو یہ قبول عام کس طرح حاصل ہوا اور کس طرح یہ چیز آج کی پڑھی لکھی دنیا کا مسلمہ قرار پا گئی۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ یہ موجودہ دور میں فکر و نظر کے معمار یورپ میں پال کی ایجاد کردہ پامال مسیحیت کی کارگزاری ہے جس کے نتیجے میں مذہب کے سلسلے میں مذکورہ خیال کو سکۂ رائج الوقت بننے کا موقع ملا ہے اور بات مسیحیت تک محدود نہیں رہی، بلکہ تمام مذاہب عالم اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ اور معاملات دنیا سے بے دخلی مذہب کے تصور کا ایک لازمی جزء قرار پا گئی۔ مسیحیت کے خلاف یورپ کا یہ رد عمل کن اسباب د

عوامل کے تحت وجود میں آیا اور وہ کیا حالات تھے جن کی رعایت سے مجبور ہو کر معاملات دنیا سے اپنی بے دخلی کے یورپ کے فیصلے کو اس نے برضا و رغبت قبول کیا اور فرد کی نجی زندگی تک اپنی محدودیت کو بھی بساغنیمت جانا۔ اور بعد میں اسی سے متاثر ہو کر دیگر مذاہب عالم بلکہ نفس مذہب کے سلسلے میں بھی یہی تصور ایک حقیقت مسلمہ قرار پا گیا' یہ ایک طویل داستان ہے جس کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یورپ میں مسیحیت کے کردار پر ایک نظر ڈالنی پڑے گی۔

یورپ کی تاریخ میں مسیحیت کا بدنما کردار

یورپ کی تاریخ میں مسیحیت کا کردار انتہائی بدنما بلکہ گھناؤنا ہے۔ رومن امپائر کے آخری ادوار سے لے کر اٹھارویں صدی کے آخر تک اس کے نمائندے ادارے چرچ اور پاپائیت جاگیرداری اور قومی بادشاہتوں کے دونوں ہی زمانوں میں مختلف انداز اور مختلف روپ میں پینترے بدل بدل کر عوام کی گردن پر سوار رہے اور ہر ممکن طریقے سے ان کا استحصال کرتے رہے۔ اس پاپائیت کے سلسلے میں ٹامس ہابس کا یہ ریمارک بالکل حق بجانب ہے کہ:

یہ وہ بدروح تھی جو بادشاہت کا تاج پہنے رومن امپائر کی قبر سے اٹھنے کا کسی طرح نام نہیں لیتی تھی[1] چوتھی صدی عیسوی میں قسطنطین اعظم کے عیسائیت قبول کرنے اور اس کے رومن امپائر کے سرکاری مذہب قرار پا جانے کے بعد[2] پورے یورپ کی آبادی پر اسے غیر معمولی

---

(1) D.R. Bhandari: History of European Political Philosphy P.90

(2) Carl Stephenson: Mediaeval History Rev. Ed. P.60 D.R. Bhandari: History of European Political Philosphy P.68

اثر و رسوخ حاصل ہوگیا۔ اور اسی وقت سے اس نے اپنے راستے کی تمام رکاوٹوں کو دور کرنے اور اپنے مخالفین کے صفایا کی مہم شروع کر دی تھی[1] اور پانچویں صدی عیسوی میں رومن ایمپائر کے زوال کے بعد تو آگے ایک ہزار سال سال تک وہ یورپ میں بلاشرکت غیرے تمام تر سیاہ و سفید کی مالک رہی۔ خاص طور پر قرون وسطیٰ (MIDDLE AGES) کا زمانہ، جس کی آخری حد اگرچہ تیرھویں صدی سے لے کر پندرھویں صدی تک بتائی جاتی ہے لیکن حق یہ ہے کہ جس کا منحوس سایہ ہمیں یورپ میں سترہویں اور اٹھارویں بلکہ انیسویں صدی تک دراز نظر آتا ہے اس میں مسیحیت کے نمائندوں چرچ اور پاپائیت کو باشندگان یورپ پر جو زبردست اقتدار حاصل رہا اور اس کا فائدہ اٹھا کر انھوں نے ان کا جس طرح استحصال کیا اور ان پر ظلم و ستم کے جو پہاڑ توڑے، پوری انسانی تاریخ میں اس کی نظیر ملنی مشکل ہے

قرون وسطیٰ میں کلیسا کے بڑھے ہوئے اثرات

قرون وسطیٰ میں کلیسا کو باشندگان یورپ پر جو زبردست اقتدار حاصل تھا اور جس طرح وہ پورے یورپ کو اپنے آہنی پنجوں میں کسے ہوئے تھا آج بیسویں صدی میں واقعہ ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی مشکل ہے۔ تاہم ڈاکٹر جیمس ہاروی رابن سن کے درج ذیل بیان سے اس کا تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

قرون وسطیٰ کی کلیسا موجودہ زمانہ کی کلیساؤں سے بہت مختلف تھی خواہ وہ کیتھولک ہوں یا پروٹسٹنٹ۔

(۱) سب سے پہلے ہر شخص کو اس سے تعلق رکھنا ضروری تھا جس طرح سے آج کل ہم

---

(1) G.R. Scott. The History of Torture through out the eges P.64

(2) E.S.P. Haynes : Religious Persecutions. P.35.36

کو کسی نہ کسی سلطنت سے ضرور تعلق رکھنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ کوئی شخص کلیسا کے اندر نہیں پیدا ہوتا تھا۔ لیکن اس کو معمولی طور پر قبل اس کے کہ وہ اس معاملے میں کوئی رائے قائم کرنے کے قابل ہوا اصطباغ دے دیا جاتا تھا۔ تمام مغربی یورپ ایک واحد مذہبی جماعت تھا جس سے بغاوت کرنا جرم تھا۔ کلیسا کی اطاعت سے انکار کرنا یا اس کی تعلیمات اور اس کے حکم پر اعتراض کرنا خدا سے سرکشی کرنا سمجھا جاتا تھا اور اس کو سزائے موت دے دی جاتی تھی۔

(۲) قرون وسطیٰ کی کلیسا آج کل کی کلیساؤں کی طرح اس کے ممبروں کے بخوشی چندوں کی آمدنی پر گذر نہیں کرتی تھی۔ علاوہ اپنی وسیع قطعات آراضی کی مالگزاری اور مختلف قسم کی فیس کے اس کو باقاعدہ ٹیکس کی بھی آمدنی تھی جس کو عشر کہتے تھے جن لوگوں کو یہ ادا کرنا ہوتا تھا ان سے یہ جبر وصول کیا جاتا تھا جس طرح کہ آج کل ہم سب کو حکومت کے ٹیکسوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ ظاہر ہے کہ قرون وسطیٰ کی کلیسا صرف ایک مذہبی جماعت ہی نہ تھی جیسی کہ آج کل کی کلیسائیں ہیں۔ بے شک یہ گرجاؤں کو وظائف دیتی تھی اور نمازیں پڑھانے کا انتظام کرتی تھی۔ اور روحانی زندگی پیدا کرتی تھی لیکن یہ اس سے بھی بڑھ کر کام کرتی تھی۔ ایک لحاظ سے یہ ایک سلطنت کے مانند تھی کیونکہ یہ اپنا مکمل آئین جداگانہ رکھتی تھی۔ اور اس کی عدالتیں بہت سے ایسے مقدمات طے کرتی تھیں جو آج کی ہماری معمولی عدالتیں طے کرتی ہیں۔ اس کے زیر نگرانی جیل خانے بھی تھے جہاں کہ یہ مجرموں کو عمر بھر رہنے کی سزا دے سکتی تھی[1]

کلیسا کی اس طاقت کا اندازہ اسی مصنف کے ایک دوسرے اقتباس سے بھی کیا جاسکتا ہے:

"قرون وسطیٰ کی کلیسا اپنے انداز حکومت کے لحاظ سے بجا طور پر شخصی سلطنت کہی

---

[1] تاریخ مغربی یورپ مترجمہ مولوی محمد یحییٰ صاحب تنہا۔ صفحات ۲۰۵، ۲۰۶

جاسکتی ہے۔ پوپ اس کا طاقت ور اور مطلق العنان سردار تھا اور اس کی شخصیت میں تمام روحانی اور انتظامی اختیارات مجتمع تھے۔ وہ اعلیٰ اور فائق مقنن تھا۔ کلیسا کی کوئی کونسل خواہ کیسا ہی کوئی معاملہ اہم اور عظیم ہو اس کی مرضی کے خلاف قانون وضع نہیں کر سکتی تھی۔ کیونکہ اس کے فرامین پوپ کی منظوری کے بغیر جائز قرار نہیں دیئے جا سکتے۔

علاوہ ازیں پوپ کو اختیار تھا کہ کلیسا کے کسی قانون کو منسوخ کر دے یا اس سے بازگشت کرے خواہ وہ کتنا ہی قدیم ہو بشرطیکہ مقدس کتابوں میں اس کا صریح حکم نہ ہو یا قدرت ایسا کرنے کے لئے مجبور نہ کرتی ہو۔ وہ وجوہات مناسب کی بنا پر تمام انسانی قوانین میں مستثنیات کر سکتا تھا۔[1]

اسی کتاب کا ایک دوسرا اقتباس ملاحظہ ہو جس سے ہمیں قرون وسطیٰ میں کلیسا کے بڑھے ہوئے اثرات کا اندازہ لگانے میں مزید مدد ملتی ہے۔

اس ضابطہ (ضابطۂ تھیوڈوسیا جو ۴۳۸ء میں درجۂ تکمیل کو پہونچا جس میں عیسائی کلیسا اور پادریوں سے متعلق تمام شاہی فرامین درج تھے) سے ہم کو اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ پادریوں کو اس بنا پر کہ ان کے سپرد مقدس امور تھے، گراں بار عہدوں کے فرائض انجام دینے اور چند ٹیکسوں کے ادا کرنے سے جو عوام الناس کے ذمہ تھے مستثنیٰ کر دیا تھا۔ ان کو وصیتیں قبول کرنے کا بھی حق حاصل تھا۔ خود شہنشاہوں نے کلیسا کے نام بڑے بڑے وقف کر دیئے۔ ان کی مثال کو پیش نظر رکھ کر بادشاہوں اور خاص خاص لوگوں نے تمام قرون وسطیٰ میں عمل کیا۔ یہاں تک کہ کلیسا اس قدر مالدار ہو گئی جس کا تعین کرنا مشکل ہے یعنی اس کی آمدنی ہر سلطنت یورپ سے بہت زیادہ ہو گئی تھی۔ پادریوں کو بعض مقدمات قانونی بھی طے کرنے کا اختیار دیا گیا تھا اور ان کو یہ مراعات بھی حاصل تھیں کہ وہ کلیسا کی ان عدالتوں سے ان چھوٹے چھوٹے جرائم کے مقدمات کو جن میں وہ خود ماخوذ ہوں طے کرالیں۔[2]

---

[1] حوالۂ مذکور ص۲۰۰ [2] حوالہ سابق ص۲۲

آگے یہی مصنف رقم طراز ہے۔اس کے ذریعہ بھی قرون وسطیٰ میں کلیسا کی بڑھتی ہوئی طاقت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

'کلیسا کے مقدس حقوق اور اس کے بے مثال نظم و نسق اور اس کی وسیع دولت نے اس کے افسران یعنی پادریوں کو قرون وسطیٰ کا نہایت طاقتور معاشرتی طبقہ بنا دیا۔ان کے پاس جنت کی کنجیاں تھیں اور بغیر ان کی امداد کے کوئی شخص جنت میں داخلہ کی امید نہیں کرسکتا تھا'

خارجہ سے نہ صرف وہ کسی مجرم کو کلیسا سے علٰحدہ کردیتے تھے بلکہ بنی نوع انسان کو اس سے ملنے جلنے کو منع کردیتے تھے۔کیوں کہ وہ ملعون تھا اور اس کو شیطان کے حوالے کردیا گیا تھا۔مذہبی رسوم کے ترک کرنے سے وہ کسی شہر میں یا ملک میں مذہب کی تسلیوں کو معطل کرسکتے تھے۔اس طرح کہ گرجا کے دروازے بند کردیتے تھے اور تمام عام نمازوں کی ممانعت کردیتے تھے۔[1]

پادریوں کی دنیاداری

باشندگان یورپ پر اپنے اس اختیار کامل کا کلیسا نے انتہائی بے جا فائدہ اٹھایا اور انھیں اپنی ہوس دنیا پرستی کے لئے کھلی چراگاہ تصور کیا۔اور حضرت مسیح کی ان تعلیمات کے بالکل برعکس کہ:

'میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں'۔ (یوحنا۔باب: ۱۸: ۳۶)

نیز یہ کہ:

'جو لوگ دولت پر بھروسہ رکھتے ہیں ان کے لئے خدا کی بادشاہی میں داخل ہونا کیا ہی مشکل ہے۔اونٹ کا سوئی کے ناکے میں سے گذر جانا اس سے آسان ہے کہ

---

[1] کتاب مذکور ص ۲۷۱

دولت مند خدا کی بادشاہی میں داخل ہو۔ (مرقس باب: ۱۰، ۲۳، ۲۵)

اس نے دنیاداری اور زر پرستی ہی کو اپنا واحد مطمح نظر قرار دے لیا اور دنیا کے سامنے اس کا ایسا بدترین نمونہ پیش کیا جس سے زیادہ بدتر کسی اور چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پادریوں کی یہ دنیاداری کس حد تک بڑھی ہوئی تھی اور اس کے ہاتھوں وہ کیسے کچھ اسیر ہو چکے تھے۔ اس کی تفصیل ہاروی راب سن کے لفظوں میں اس طرح ہے:

"جب ہم کسی متمول پادری کی حالت پر غور کرتے ہیں تو یہ امر تعجب خیز نہیں ہے کہ اس میں بداعمالی بے انتہا پائی جاتی ہے۔ کلیسا کے عہدے روپیہ پیدا کرنے کے وہی مواقع پیش کرتے تھے جو حکومت کے عہدے، بارہویں اور تیرہویں صدی کے بعض پادریوں کی خصوصیات سے ان کا ایک پیشہ ور سیاسی مدبر ہونا بہ نسبت ایک موجودہ پادری کے خواہ وہ کیتھولک ہو یا پروٹسٹنٹ زیادہ ثابت ہوتا ہے[1]"

یہ حال بڑے اور متمول گرجاؤں کے پادریوں کا تھا چھوٹے اور غریب گرجاؤں کے پادریوں کا حال بھی ان سے کچھ زیادہ بہتر نہ تھا۔ مصنف مذکور فرماتے ہیں:

"رہے غریب گرجاؤں کے پادری، وہ بھی اپنے برتروں کے برے نمونے کی تقلید کرتے تھے۔ کلیسا کی کونسلوں کے قوانین ظاہر کرتے ہیں کہ بعض اوقات پادری اپنی گرجا کو دوکان بنا لیتا تھا۔ اور شراب اور دیگر اشیاء فروخت کرتا تھا۔ وہ اپنی آمدنی میں اس طرح بھی اضافہ کر لیتا تھا کہ اصطباغ، اقرار گناہ، معافی گناہ، شادی اور مردوں کے دفن کرنے کے وقت جو اس کے فرائض میں سے تھے لوگوں سے فیس وصول کرتا تھا[2]"

پادریوں کی عدالت میں رشوت کی گرم بازاری

کسی بھی سماج میں عدالت وہ آخری دروازہ ہے جسے آدمی وقت پڑنے پر کھٹکھٹاتا

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب مذکور، ص ۲۲۱ [2] حوالہ سابق ص ۲۲۲

ہے۔اور وہاں اس توقع کے ساتھ جاتا ہے۔اور وہاں اس توقع کے ساتھ جاتا ہے کہ اسے اپنا جائز حق ملے گا اور اسے دوسروں کی ظلم و زیادتی سے نجات دلائی جائے گی۔لیکن افسوس کہ کلیسا اس پاک جگہ کو بھی آلودہ کئے بغیر نہ رہا۔جس کی حالت زار کا نقشہ پوپوں کی عظمت کا قائل اور کلیسا سے بھر پور ہمدردی رکھنے والا یہ مصنف ان لفظوں میں کھینچتا ہے:

"سمونی[1] اور بہت سے پادریوں کی شرمناک زندگی کے علاوہ دیگر قسم کی برائیاں بھی تھیں جن سے کلیسا بدنام ہوگئی۔اگرچہ پوپ خود بارہویں اور تیرہویں صدی میں عام طور پر اچھے آدمی تھے۔اور بعض اوقات ممتاز مدبر ثابت ہوئے جنھوں نے نیک نیتی سے اپنے شعبہ کو جس کے وہ افسر اعلیٰ تھے نیک نام بنانے کی کوشش کی لیکن ان کے ماتحت افسران جو ان کی عدالتوں کے بے شمار مقدمات فیصل کرتے تھے سخت رشوت ستانی کیلئے بدنام تھے۔یہ عام طور پر یقین کیا جاتا تھا کہ ہمیشہ فیصلہ اسکے موافق ہوگا جو سب سے زیادہ رشوت دے گا۔اور یہ کہ غریب آدمی کی طرف کچھ توجہ نہیں کی جاتی۔اسقفوں کی عدالتیں اپنے ظلم و جبر کے لئے یگانۂ روزگار تھیں۔کیونکہ اسقف کی آمدنی کا بڑا حصہ ایک فیوڈل رئیس کی طرح اس جرمانے سے آتا تھا جو مجرموں کو دینا پڑتا تھا۔ایک شخص بعض اوقات مختلف عدالتوں میں ایک ہی وقت میں طلب کیا جاتا تھا اور ایک یا دوسری عدالت کی غیر حاضری پر اس پر جرمانہ کردیا جاتا تھا[2]"

بہر حال ان صدیوں میں کلیسا کی لوٹ کھسوٹ اور دنیا پرستی ایک ایسی کھلی ہوئی حقیقت تھی جس پر اس وقت کی پوری عیسائی دنیا متفق اللفظ نظر آتی ہے۔اور اس کا پورا تحریری سرمایہ اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔پوپ کے خطوط، مقدس اشخاص کے مواعظ، کونسلوں کے قوانین، شاعروں کی ہجویں اور درباری شاعروں کی نظمیں بلا استثنا یہ تمام تحریریں کلیسا کے ظلم و استحصال کی شاکی ہیں۔جس کی طرف مصنف مذکور ان لفظوں میں اشارہ کرتا ہے۔

---

[1] سمونی (SIMONY) یعنی کلیسا کے عہدوں کی خرید و فروخت کا انتہائی شرمناک کاروبار ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحہ ۱۹۱ [2] حوالہ بالا صفحہ ۲۲۲

"یہ سب تحریرات پادریوں کی ناانصافی، ان کی حرص وطمع اور ان کی اپنے مقدس فرائض سے کم توجہی کو برا کہنے میں متفق اللفظ ہیں۔ سینٹ برناڈ رنج کے ساتھ سوال کرتا ہے: تم پادریوں میں کس شخص کو پیش کر سکتے ہو جو اپنے گلّے کی جیبیں خالی کرانے کی فکر نہیں کرتا بلکہ ان کی برائیوں کو دور کرنے کی فکر کرتا ہے"[1]

بے دینی کے خلاف کلیسا کی جنگ

یہ حال تو کلیسا کے معاشی استحصال کا تھا، اس سے آگے سیاسی اور سماجی سطح پر اس نے باشندگان یورپ جو مظالم ڈھائے ہیں اور ان پر ظلم وستم کے جو پہاڑ توڑے ہیں انسانی تاریخ کا وہ انتہائی عبرت ناک باب ہے۔ اس کا سب سے زیادہ نمایاں مظاہرہ ہمیں بے دینی کے خلاف کلیسا کی جنگ میں نظر آتا ہے جس کے سلسلے میں کلیسائی نظام کا دل سے مداح اور اس کا ہوخواہ مصنف مذکور اپنے کو ان حقائق کے اعتراف کے لئے مجبور پاتا ہے:

"جو لوگ کلیسا کی تعلیمات پر اعتراض کرتے تھے اور اس کے اختیارات کو اس سے علٰحدہ کرنا چاہتے تھے، اس زمانہ کے مسلمہ خیال کے مطابق وہ بے دینی کے بڑے جرم کے مرتکب سمجھے جاتے تھے۔ کسی پکے عیسائی کے نزدیک اس شخص کے جرم سے کوئی گناہ زیادہ نہیں ہو سکتا تھا۔ جو خدا کے خلاف بغاوت کرے اور اس مذہب کو ترک کر دے جو رومن کلیسا کے ذریعہ سے اس کے بیٹے کے فوری توابعین نے ہم تک پہنچایا تھا۔ علاوہ ازیں شک اور بے دینی نہ صرف گناہ تھے بلکہ وہ اس زمانہ کے نہایت طاقتور معاشرتی صیغہ کے خلاف بغاوت بھی تھی جو اس کے بعض افسران کی بداعمالیوں کے باوجود عام طور پر تمام مغربی یورپ کے لوگوں کے نزدیک لائق احترام تھا۔ بارہویں اور تیرہویں صدیوں کی بے دینی کا طریقہ، اس کی وسعت اور اس کے اخراج کی کوششیں جو کلیسا نے وعظ، آگ، تلوار اور

---

[1] کتاب مذکور صـ۲۲۳

تحقیق مذہب کی بحث عدالتوں کے ذریعہ سے کیں قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کا دہشت ناک اور عجیب و غریب باب ہے۔[1]

اس جنگ کی ابتداء

محکمۂ احتساب عقائد (INQUISITION) کی صورت میں اس بے دینی کے خلاف باقاعدہ جنگ تو تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں شروع ہوئی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، لیکن اس کا آغاز بارہویں صدی کے نصف ہی سے ہو چکا تھا جس کی تفصیل مصنف مذکور کے لفظوں میں اس طرح ہے:

'بارہویں صدی کے اختتام سے قبل دنیاوی فرماں رواؤں نے بے دینی کی طرف توجہ مبذول کی۔ ہنری دوم، شاہ انگلستان نے ۱۱۶۶ء میں حکم دیا کہ انگلستان میں کوئی شخص بے دینوں کو پناہ نہ دے۔ اور جس گھر میں ان کا پتہ چلے وہ جلا کر خاک سیاہ کر دیا جائے۔ ایراگان کے بادشاہ (۱۱۹۴ء) نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص والڈنسیں کی تعلیمات سنے گا یا انھیں خوراک دے گا وہ بغاوت کی سزاؤں کو برداشت کرے گا۔ اور سلطنت اس کی جائداد کو ضبط کرلے گی۔ یہ بے رحمانہ فرمانوں کے سلسلہ کی شروعات ہیں جن کو تیرہویں صدی کے نہایت روشن خیال بادشاہوں نے ان سب کے خلاف جاری کیا، جو البی جینسز یا والڈن سیس سے تعلق رکھتے تھے۔ کلیسا اور شاہی حکومت اس پر متفق ہوگئیں کہ دونوں کی بہتری کے لئے بے دین خطرناک تھے اور وہ ایسے مجرم تھے جو زندہ جلائے جانے کے مستحق تھے۔[2]

محکمۂ احتساب عقائد کا قیام (THE HOLY INQUISITION)

یورپ میں اس محکمہ کے باقاعدہ قیام سے ایک ہزار سال قبل سے ہی بے دینی

---

[1] حوالہ سابق ص۲۲۴ [2] حوالہ سابق صفحات ۲۲۵، ۲۲۶

کے خلاف جنگ کا اصول موجود تھا۔ چنانچہ ۳۸۲ء میں ایک ایسا قانون پاس کردیا گیا تھا جس کی رو سے کوئی بھی شخص جو بے دینی کا مجرم ہو سزا ئے موت کا مستحق تھا۔ آگے کئی صدیوں تک یورپ میں عیسائیت کے قدم جم لینے کے بعد اکا دکا واقعات کی صورت میں بے دینوں کی اگرچہ خبر لی جاتی رہی اور کبھی کبھی یہ چیز ایک مہم کی صورت بھی اختیار کرلیتی تھی پھر بھی معاملہ بہت سخت نہ تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ کلیسا کے خیال کے مطابق ایسے بہت سے بے دین فرقے ابھرنے شروع ہوئے جو قائم شدہ مسیحیت کے مدمقابل اور اس کے لئے ایک طرح سے خطرہ دکھائی دینے لگے خاص طور پر فرقہ البی جینسز (ALBIGENESES) جس کی سرگرمیاں ان سب میں زیادہ بڑھی ہوئی تھیں جس کے خلاف سخت ترین اقدام کو کلیسا نے اپنی بقا کے لئے ناگزیر تصور کیا یہیں سے یورپ میں بے دینی کے خلاف باقاعدہ جنگ کا آغاز ہوتا ہے۔ چنانچہ انوسنٹ سوم (INNOCENT III) نے اپنے دیگر احباب کے مشورے سے اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جس کے نتیجے میں تیرہویں صدی کے وسط میں محکمۂ احتساب عقائد (HOLY INQUISITION) کا قیام عمل میں آیا۔ اور سینٹ ڈومینک 'DOMINIQUE' اس کا پہلا عہدیدار (INQUISITOR GENERAL) منتخب کیا گیا[1] ۱۲۵۲ء میں انوسنٹ چہارم (INNOCENT IV) کے ایک فرمان کے ذریعہ اس محکمے کو مزید استحکام ملا۔ اور اس کے نظام کار میں مزید باقاعدگی پیدا ہوئی جس کے نتیجے میں یورپ کے ہر شہر اور ہر ریاست میں مذہبی ایذا رسانی اور مذہبی استبداد وہاں کے سماجی ڈھانچے کا ایک ناگزیر جزء بن گیا لوگوں کے افکار و نظریات کو کچلنے اور آزادی فکر و نظر کو پامال کرنے کا یہ وہ طاقتور ترین آلہ تھا جس کی نظیر پوری انسانی تاریخ میں ملنی مشکل ہے[2]

(1) G.R. Scott: History of Torture Throughout the Ages P. 64

(2) J.B. Bury: A History of freedom of thought. P. 41, 42,

یہ عدالتیں تمام یورپ میں پھیلی ہوئی تھیں

معاملہ کسی ایک علاقے یا کسی ایک ملک کا نہیں بلکہ احتساب عقائد کے نام پر پورے یورپ میں ظلم و استبداد کا بازار گرم تھا۔ پہلی عدالت تو ۱۲۳۳ء میں ٹولوس (TOULOUSE) میں قائم ہوئی۔ اس کے ایک سال بعد اراگان (ARAGON) میں اس کا قیام عمل میں آیا لیکن اس کے بعد اس کی لہر کافی تیزی کے ساتھ بڑھی اور جرمنی، ہالینڈ، اسپین، پرتگال اور فرانس ہر جگہ اس کی شاخیں قائم ہوگئیں۔ اور مزعومہ بے دینی کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کی خاطر سرگرم کار ہوگئیں[1]۔ تمام یورپ میں اس طرح کی عدالتوں کا جال بچھا ہوا تھا جس کے چنگل سے بچ نکلنا کسی بے دین کے لئے آسان نہ تھا۔ مختلف حکومتوں میں اس محکمے کے عہدیداروں کا باہم دگر گہرا اشتراک عمل تھا اور اس مہم میں ایک دوسرے کی مدد کے لئے ہر وقت مستعد رہتا تھا۔ خبر رسانی کا نظام انتہائی موثر طریقے پر کام کرتا تھا اور اس سے متعلق اطلاعات ایک ملک سے دوسرے ملک تک برابر پہنچائی جاتی رہتی تھیں۔ یورپ کے دیگر ملکوں کو تو چھوڑیئے روشن خیال کے علمبردار انگلینڈ کے اندر بھی بعض ادوار کے استثناء کے ساتھ احتساب عقائد کا یہ محکمہ ۱۶۷۶ء تک قائم تھا[2]۔

ان کا طریقۂ کار

یہ عدالتیں جو قائم تو مذہبی مقدمات کے فیصلے کے لئے کی گئی تھیں۔ لیکن ان کی کارروائیوں میں جس مکر و فریب، دھونس دھاندلی، سنگ دلی و قساوت قلبی اور ظلم و ناانصافی کو روا رکھا جاتا تھا اس کی مثال شاید دنیا کی کسی گئی گذری عدالت میں بھی نہ مل سکے گی۔ اے۔ ایچ جانسن

---

(1) G.R. Scott: History of Torture Throughout the Ages P.15.

(2) J.B. Bury: A History of Freedom of Thought P.43

کیتھولک عقیدے کا گہوارہ اسپین میں جہاں پر ڈسٹنٹوں کا صفایا کرنے کی غرض سے ۱۴۷۶ء میں عدالت تحقیقات مقدمہائے مذہبی کا قیام عمل میں آیا[1] اس کے طریقہ کار پر ان لفظوں میں روشنی ڈالتا ہے۔

صدر حاکم اس مجلس کا بڑا ہوتا تھا جس کو خود بادشاہ مقرر کرتا تھا، اور متعدد ماتحت عدالتیں بھی قائم کی جاتی تھیں جن کی حفاظت مسلح حاضر باشوں سے ہوتی تھی۔ راز میں تحقیقات عمل میں لاتی تھیں۔ اشخاص کو تحریص و ترغیب دلائی جاتی تھی یا دھمکیاں دے کر مجبور کیا جاتا تھا کہ اپنے دشمن، اپنے دوست بلکہ اپنے عزیز و اقارب پر بھی لعنت ملامت کرتے رہیں۔ یا اس طرح ایک نظام جاسوسی قائم کیا گیا، ملزمین کو اقرار جرم پر مجبور کرنے کے لئے سخت تکالیف دی جاتی تھیں، اور انتہا درجہ بے ضرر الفاظ سے ڈامنیکی[2] علماء لطیف باریکیاں پیدا کر کے کھینچ تان کر اکثر الحاد کے معنی نکال لیتے تھے۔ یہ لوگ کئی طرح کی سزا دیتے تھے، مال ضبط کر لیتے تھے، نفس کشی کراتے، کفارہ دلواتے تھے، قید کر دیتے تھے اور آخری چارہ جوئی یہ ہوتی تھی کہ:

---

[1] واضح رہے کہ اسپین میں یہ محکمہ انیسویں صدی عیسوی تک قائم تھا۔ ملاحظہ ہو حوالہ سابق[3] اس بیچ میں دو یا تین بار اس کا خاتمہ (abolish) ضرور عمل میں آیا۔ لیکن پھر وہ جلد ہی بحال (Restore) کر دی جاتی۔ آخری طور پر اس کا خاتمہ ۱۸۳۴ء میں عمل میں آیا اس کا مطلب ہے کہ اسپین میں یہ محکمہ (Holy office) ساڑھے تین سو سال تک قائم رہا بحوالہ Religion as a Bar to Progress P. 32-33.

[2] سینٹ ڈومنی نیک ۱۱۷۰ء میں پیدا ہوا۔ وہ پادری تھا اور اس نے اسپین کی ایک یونیورسٹی میں دس برس تک باقاعدہ دینیات کا درس لیا تھا۔ ۱۲۰۶ء میں وہ اپنے اسقف کے ہمراہ جنوبی فرانس آیا۔ اس نے اپنی زندگی کو بے دینی کے اخراج کے لئے وقف کرنے کا عزم مصمم کر لیا تھا۔ ۱۲۱۴ء تک یورپ کے مختلف حصوں سے صرف چند اشخاص اس کے ہمعد

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

مذہبی عدالت سے سزائے موت کا حکم سنایا جاتا تھا اور مجرم کو دنیاوی حکام کے حوالہ کر دیا جاتا تھا تاکہ اس کو نذرِ آتش کر دیا جائے۔[1]

سزا یافتہ بے دین کی قسمت کا یہی حال ہمیں ایک دوسرے مصنف کے ذریعہ بھی معلوم ہوتا ہے:

"اگر مشتبہ شخص اپنے قصور کا اعتراف کرتا تھا اور اپنی بے دینی ترک کرنے کا حلف اٹھاتا تھا اس کا قصور معاف کر دیا جاتا تھا۔ اور پھر کلیسا میں داخل کر لیا جاتا تھا۔ لیکن عمر بھر کی قید کا کفارہ اس سے ادا کرایا جاتا تھا کیوں کہ اس کے ناگفتہ بہ گناہ کا یہی مناسب علاج تھا۔ اگر وہ بغیر توبہ کے رہتا تھا تو وہ دنیاوی حکومت کے ہاتھ میں چھوڑ دیا جاتا تھا یعنی کلیسا جس کا قانون اس کو خون بہانے کی اجازت نہیں دیتا وہ مجرم کو دنیاوی حکومت کے حوالہ کر دیتی تھی جو اس کو مزید تحقیقات کے بغیر زندہ جلا دیتی تھی۔"[2]

ایک دوسرا مصنف ان عدالتوں کے ظالمانہ طریقہ کار کا ذکر ان لفظوں میں کرتا ہے:

"اسپین میں بے دینی کے ملزموں کے ساتھ مقدمے کی کارروائی میں جو طریقہ کار اختیار کیا جاتا تھا، صداقت کی یقین دہانی کے قابل فہم ذرائع سے اسے دور کا بھی کوئی واسطہ نہ تھا۔ ایسے قیدی کے بارے میں پہلے ہی سے یہ خیال قائم کر لیا جاتا تھا کہ وہ مجرم ہے، اور

اور شریک حال ہو سکے۔ لیکن ۱۲۲۱ء تک ڈومی نیکن فرقہ کامل طور پر مرتب ہو گیا اور اس کی ساٹھ ہزار خانقاہیں مغربی یورپ میں مختلف مقامات پر موجود تھیں۔ یہ لوگ ڈومی نیکنس وعظ کہنے والے فقراء کہلاتے تھے اور ان کو دینیات کی عمدہ تعلیم دی جاتی تھی، تاکہ بے دینوں کے دلائل عمدہ طور پر رد کر سکیں۔ پوپ نے ان کو انکوزیشن کا خاص کام سپرد کر رکھا تھا۔ بحوالہ تاریخ مغربی یورپ صفحات ۲۲۴، ۲۲۵۔ اس مقام پر ڈامنی کی مذہب سے اشارہ اسی فرقے کے علماء کی طرف ہے جن کو تفتیشی عقائد کی عدالتوں پر غیر معمولی اثر و اقتدار حاصل تھا۔ جب کہ یہی ڈومی نیک، جیسا کہ گذرا اس کا پہلا باقاعدہ انکوزیٹر جنرل تھا۔

[1] اے ایچ جانسن ایم اے: یورپ سولہویں صدی میں۔ ترجمہ مولوی رحیم الدین صاحب ایم اے صفحات ۳۳۰، ۳۳۱

[2] تاریخ مغربی یورپ / ۲۲۸، ۲۲۹

اپنی بے گناہی کا ثبوت فراہم کرنے کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی تھی۔ اس کے خلاف جتنی بھی گواہیاں ہوتی تھیں، خواہ وہ کتنی ہی غیر معروف کیوں نہ ہوں، قبول کرلی جاتی تھیں۔ اس مقدمے کو آگے بڑھانے کے لئے مطلوب گواہیوں کے لئے تو اصول بہت نرم تھے۔ البتہ دفاع کے مقصد سے گواہیوں کو مسترد کرنے کے اصول بہت سخت تھے۔ یہودی، مور، غلام (یعنی ساری بے دین اور پست اقوام) قیدی کے خلاف تو گواہی دے سکتے تھے۔ البتہ اس کے حق میں انھیں گواہی دینے کی اجازت نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ یہ مذہبی عدالت (INQUISITION) جس اصول پر عمل پیرا تھی وہ یہ کہ چاہے سو بے گناہ سزا کی لپیٹ میں آجائیں لیکن ایک قصوروار بچ کر نہ نکل پائے[1]

اور معاملہ صرف اسپین کی عدالت تک محدود نہیں۔ پورے یورپ میں احتساب عقائد کی عدالتوں میں عام طور پر اسی طرح کی ظالمانہ کارروائی ہوتی تھی۔ یہ عدالتیں جن کا مقصد ملک سے بے دینی کا خاتمہ اور اسے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنا تھا۔ اس کے لئے انھوں نے جاسوسوں کی خدمات وسیع پیمانے پر حاصل کر رکھی تھیں۔ جو ملک کے طول و عرض میں اپنی مہم پر لگے رہتے تھے۔ کسی شخص کی طرف سے معمولی سے معمولی تبصرہ بھی جس سے کسی بھی درجے میں بے دینی کا اشتباہ ہوتا ہو اس بات کے لئے کافی تھا کہ اسے عدالت کے سامنے لا حاضر کیا جائے۔ گواہی دینے والے پورے اطمینان اور روانی کے ساتھ جھوٹ بولتے تھے جس کا سبب مزعومہ بے دینوں کے تئیں ان کی نفرت و عداوت ہی نہیں بلکہ اس کا بڑا مقصد مقدس عدالت (HOLY OFFICE) کے ذمہ داروں کو خوش کرنا ہوتا تھا[2] متہم افراد کے خلاف ثبوت فراہم کرنے کے لئے انتہائی نامناسب ذرائع استعمال کئے جاتے تھے۔ اور اس مقصد کے حصول کی خاطر ان کے ساتھ خوفناک قسم کی

---

(1) A History of Freedom of Thought P. 44

(2) History of Torture Throughout the Ages P. 65

زیادتیاں روا رکھی جاتی تھیں[1]

بے دینی کی ٹوہ اور اس کے دائرے کی وسعت

بے دینی کے خلاف کلیسا کا جوش اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ بہت سے افراد کی طرف سے مسلسل اظہار برارت کے باوجود انھیں اس جرم میں گرفتار کرلیا جاتا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ زبان سے اس کا انکار کر رہے ہوں لیکن ان کے کسی عمل سے یہ چیز مترشح ہوتی نظر آتی تھی۔ چنانچہ ہاروی رابن سن کہتے ہیں: "کسی مشتبہ شخص کا یہ کہنا کہ وہ بے دین نہیں ہے قابل توجہ نہ تھا کیوں کہ یہ تسلیم کرلیا گیا تھا کہ وہ قدرتاً اپنے قصور سے انکار کرے گا۔ جیسا کہ کوئی دوسرا مجرم کرتا ہے۔ پس ایک شخص کا اعتقاد اس کے ظاہری افعال سے دیکھا جاتا تھا۔ لہٰذا ایک شخص محکمۂ احتساب عقائد کے ہاتھوں میں صرف اس بنا پر بھی پڑ جاتا تھا کہ وہ کسی بے دین سے بلا خیال اس امر کے گفتگو کرتا ہوا پایا جائے کہ وہ کلیسا کی رسوم کی مناسب عزت و احترام نہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو یا اس کے خلاف اس کے ہمسائے حاسدانہ شہادت دے دیں واقعی محکمۂ احتساب عقائد کی اور اس کے ضابطہ کی یہ نہایت خطرناک حالت تھی۔ اس نے قصہ کہانیوں کو یقین کیا اور نہایت بیرحمانہ طریقوں سے کام لیا اور ان لوگوں کو سزائیں دیں جو نہایت سرگرمی کے ساتھ اس بات سے انکار کرتے تھے کہ ان کے خیالات کلیسا کے خیالات سے مختلف ہیں[2]

بے دینوں کی تلاش اور ان کی ٹوہ کے سلسلے میں کلیسا کا یہ جوش کبھی کبھی ایک مہم کی صورت اختیار کرلیتا تھا۔ بے دینی کو ڈھونڈ نکالنے کا یہ سب سے کامیاب اور موثر ترین ذریعہ تھا جسے اڈکٹ آف فیتھ (EDICT OF FAITH) (عقیدے کا فرمان)

---

(1) C.T. Gorham: Religion As A Bar to Progress P.31

(2) تاریخ مغربی یورپ / ۲۲۸

کے نام سے جانا جاتا تھا جس کے تحت لوگوں کو وسیع پیمانے پر انکوزیشن کے کام میں لگایا جاتا تھا اور اس کا مطالبہ ہوتا تھا کہ ہر شخص جاسوسی کے فرائض انجام دے۔ اس مقصد کی خاطر وقتاً فوقتاً کسی ضلع کا انتخاب عمل میں آتا اور وہاں پہنچ کر ایک فرمان جاری کردیا جاتا تھا کہ جس کسی کو جہاں کہیں کسی بے دینی کا سراغ ہو وہ آئے اور اس کی تفصیلات سے آگاہ کرے جس سے روگردانی کی صورت میں وہ خوفناک قسم کی دنیوی اور اخروی سزاؤں کا مستحق قرار پاتا تھا۔ اس کا نتیجہ تھا کہ ہر شخص ہر وقت شبہے کی حالت میں گرفتار تھا۔ ہمسایوں اور پڑوسیوں کا تو ذکر ہی کیا خود اپنے خاندان کے افراد کی طرف سے بھی وہ محفوظ و مامون نہ تھا۔ اس پر جس قدر بھی آنسو بہایا جائے کم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نظام کے تحت مخبری کو ایک عظیم مذہبی خدمت قرار دیا گیا تھا۔[1]

اور معاملہ صرف تاریک صدیوں اور قرون وسطیٰ ہی کا نہیں بلکہ اصلاح، روشن خیالی اور نشاۃ ثانیہ کی علمبردار سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی تک مذہبی جبر و تشدد کی یہ وبا مہذب یورپ کے اکثر و بیشتر ممالک کو اپنی لپیٹ میں لئے ہوئی تھی۔ ہر جگہ انتہائی سرگرمی کے ساتھ بے دینوں کی تلاش جاری تھی جس کے نتیجے میں کوئی بھی شخص بے دین (HERETIC) قرار پاسکتا تھا اگرچہ خود اسے دور دور تک اس کا پتہ نہ ہو۔[2]

جیلوں کی ایذا رسانیاں اور اس کے کارندوں کے لامحدود اختیارات

احتساب عقائد کی ان عدالتوں کے اپنے الگ قید خانے بھی تھے جن میں بے دینی کے مجرموں کو اقبال جرم پر مجبور کرنے کے لئے سخت ترین سزائیں دی جاتیں اور طویل ترین ایذا رسانیوں کا شکار بنایا جاتا تھا۔ اس محکمے کے ذمہ داروں نے ایذا رسانی کو ایک فائن

---

(1) A History of freedom of thought P.44

(2) Religion as a Bar to Progress. P 33, 34

آرٹ کی شکل دے دی تھی جس میں مجرم پر اثرانداز ہونے کے لئے انتہائی طور پر نفسیاتی باریکیوں سے کام لیا جاتا تھا نتیجہ یہ تھا کہ اسے دیکھ کر مضبوط سے مضبوط ذہن و دماغ کے آدمی کی بھی قوت دفاع جواب دے جاتی تھی۔ ایذا رسانی کا ایک خاص کمرہ (TORTURE CHAMBER) ہوتا تھا جس میں اس مقصد کے لئے مختلف آلات موجود ہوتے تھے، جس کا مشاہدہ کرنے کے بعد کوئی فولادی عزم کا انسان ہی اپنے کو خوف و دہشت اور مایوسی سے بچا سکتا تھا۔ یہ کمرہ (APARTMENT) عام طور پر زیرِ زمین (UNDER GROUND) ہوتا تھا جس میں روشن دان نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی۔ بس دو موم بتیاں سے ہوتی تھیں جن پر روشنی کا تمام تر دار و مدار تھا۔ اس کا ذمہ دار (EXECUTIONER) خوف و دہشت کی ننگی تصویر ہوتا۔ سر سے پاؤں تک کالے لباس میں ملبوس جس میں سر کے ساتھ اس کا چہرہ بھی ڈھکا ہوتا، صرف دونوں آنکھوں کے لئے سوراخ کھلے ہوئے کالی ٹوپی (COWL) پہنے وہ انتہائی ہیبت ناک اور بالکل شیطانی مرقع نظر آتا تھا[1]۔

صرف برنگال کی عدالت کے پاس اس طرح کے تین سو قید خانے (DUNGEONS) تھے۔ انتہائی تنگ و تاریک اور سیلن سے شرابور۔ قیدیوں کی رہائش کے لئے ان میں جو سہولت میسر تھی وہ اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ سونے کی چارپائی، ایک پیشاب کی جگہ، ایک ہاتھ دھونے کی جگہ، دو مٹی کی صراحیاں ایک لیمپ اور ایک پلیٹ۔ غذا انھیں انتہائی خراب دی جاتی اور وہ بھی بہت تھوڑی مقدار میں۔ انھیں بولنے اور کسی قسم کا شور کرنے کی مطلق اجازت نہ تھی اور جیل کے ضوابط کی ادنیٰ خلاف ورزی پر انھیں سخت ترین سزائیں دی جاتی تھیں[2]۔ اس سلسلے میں لسبان کی عدالت کا حال بیان کرتے ہوئے ٹورس ڈی کسٹیلا 'TORES DE CASTILLA' لکھتا ہے:

---

(1) History of Torture throughout the Ages P. 66, 67

(2) Ibid: P. 65

اگر کسی شخص سے ذرا بھی چوک ہو جاتی اور ضوابط کی ادنیٰ خلاف ورزی عمل میں آجاتی ہے تو اس پر انتہائی بے دردی سے کوڑے برساتے ہیں۔ اسے ننگا کر کے زمین پر منہ کے بل لٹا دیتے ہیں۔ اس حال میں کئی آدمی اسے مضبوطی سے پکڑے ہوتے اور دوسرے حد درجہ بے رحمی کے ساتھ کوڑے برسا رہے ہوتے ہیں۔ کوڑے کو پگھلے ہوئے تارکول میں ڈبو کر نکال لیتے ہیں اور جب وہ خوب سخت ہو جاتا ہے تب اس سے مار لگاتے ہیں اس طور پر کہ اس کی ہر ضرب کے ساتھ گوشت کے ٹکڑے اڑ جاتے ہیں اور پوری پیٹھ ایک رستا ہوا ناسور بن جاتی ہے۔(1)

ایذا رسانی کی مختلف صورتیں تھیں، چرخی (PULLEY) تختے پر لٹا کر شکنجے میں کسنا (RACK) اور زندہ جلا دینا (FIRE)(2) ایک مجرم پر ایذا رسانی کے اس عمل کو بار بار دہرایا جاتا تھا۔(3) اور اس کا سلسلہ کئی کئی گھنٹے تک جاری رہتا تھا۔ فلپ سوم نے اپنے ایک فرمان کے ذریعہ اس کی آخری حد اگرچہ ایک گھنٹہ مقرر کر دی تھی لیکن بے شمار مثالیں اس کے حق میں ہیں کہ اس کا لحاظ نہ کرتے ہوئے ایذا رسانی کا عمل کافی لمبے وقفے تک چلتا رہتا تھا۔ بلکہ لی (LEA) کے بقول تو اس کا سلسلہ دو گھنٹے سے لے کر تین گھنٹوں تک دراز رہتا تھا۔ اس کے سلسلے میں اس نے ایک مثال بھی بیان کی ہے۔ یہ واقعہ ۱۶۴۸ء کا ہے جب کہ والاڈولڈ ' VALLADOLID ' میں انٹونیا لوپز (ANTONIA LOPEZ) نامی ایک شخص کی آٹھ بجے سے لے کر گیارہ بجے تک مسلسل ایذا رسانی کی جاتی رہی جس کے نتیجے میں اس کے بازو بالکل مفلوج ہو کر رہ گئے۔ بیچارے غریب نے اپنا گلا گھونٹ کر خودکشی کی بھی ناکام کوشش کی۔ بالآخر جیل میں ایک مہینے کے اندر ہی اندر

---

(1) Ibid 67, 68 (2) History of Torture throughout the Ages P. 67 تفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں اسی کتاب کے صفحات ۱۶۸، ۱۶۹
(3) Ibid P. 69

وہ موت کے منہ میں چلا گیا[1]

واقعہ یہ ہے کہ احتساب عقائد کی ان عدالتوں نے ایذار رسانی کی جو مختلف شکلیں ایجاد کر رکھی تھیں اور جن مختلف طریقوں سے وہ مزعومہ مجرموں کو بہیمیت و درندگی کا مزہ چکھاتی تھیں اسے لفظوں میں بیان کرنا مشکل ہے۔ ان کی دہشت ناکی کا اندازہ بس آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ محض کسی شخص پر بے دینی کا الزام عائد کر دیا جانا اور اسے عدالت میں حاضری کا پروانہ مل جانا اس بات کے لئے کافی تھا کہ مضبوط سے مضبوط مرد یا عورت کے اندر بدترین قسم کی خوف و دہشت کی لہر پیدا کر دے۔ اس لئے کہ یہ شاذونادر ہی تھا کہ کوئی شخص ایذار رسانی کے اس ہال کے دروازوں میں داخل ہوا اور ذہنی اور جسمانی طور پر وہاں سے صحیح سالم نکل سکے۔ اگر وہ اپنی جان بچانے میں کامیاب بھی ہو جاتا تو[2] انتہائی شاذونادر اور استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر، ذہنی اور جسمانی طور پر ہمیشہ کے لئے بالکل معذور اور اپاہج ہو جاتا تھا[3]

عدالت کے کارندوں (INQUISITORS) کو لامحدود اختیارات حاصل تھے ان کے اوپر کسی کی نگرانی تھی نہ وہ کسی کے سامنے جوابدہ تھے[3] چنانچہ وہ اپنے اس اختیار کا انتہائی ناجائز طور پر فائدہ اٹھاتے تھے۔ ان کو جو وسیع اختیارات حاصل تھے اس کے اندر یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ جس قیدی کے بارے میں چاہیں اس کی ایذار رسانی کے احکام صادر کر دیں، اس کا فائدہ اٹھا کر وہ ہر اس شخص سے جس سے انھیں کسی قسم کا بغض اور عداوت ہوتی انتہائی آسانی کے ساتھ اپنے جرم کا اقبال کرا لیتے تھے۔ اس کی وجہ سے نہ صرف وہ لوگ جو ان کے خیال کے مطابق بدعقیدہ اور بے دین (HERETIC) تھے بلکہ ان کے ہم مذہب افراد یعنی کیتھولک بھی ہمیشہ اپنے کو خطرے میں گھرا ہوا محسوس کرتے

---

(1) Ibid P.69,70

(2) History of Torture Throughout the Ages P.74

(3) A History of freedom of thought P. 42

تھے۔ نہ صرف یہی نہیں بلکہ اس محکمہ کے بہت سے ذمہ داران (INQUISITORS) سادیت پسند (SADIST) تھے جن کی جنسی ہوس کی تسکین ایذا رسانیوں کے بغیر ہوتی ہی نہ تھی۔ دوسرے وہ تھے جو بدترین قسم کے شہوت پرست تھے، چنانچہ یہ لوگ حسب دلخواہ بے دینی کے بالکل من گھڑت الزامات پر جس قدر عورتوں کو چاہتے پکڑ لیتے اور آئندہ زندگی بھر کے لئے انھیں اپنے پاس بطور داشتہ کے رکھتے۔ چنانچہ جب فرانسیسی فوجوں نے شہر آراگان (ARAGOAN) پر قبضہ کیا۔ اور لفٹننٹ جنرل ایم۔ ڈی۔ لیگل (M.D. LEGAL) نے انکوئزیشن کے دروازوں کو کھولنے اور اس کے قیدیوں کو رہا کرنے کے احکامات جاری کئے جن کی کل تعداد اس وقت چار سو تھی "تو ان میں ساٹھ انتہائی حسین عورتیں بھی نکلیں جو غالباً تین بڑے انکوزیٹرس کے لئے بطور حرم سرا کے کام دیتی تھیں"۔ ان میں سے ایک عورت نے جو بعد میں مذکورہ فرانسیسی سپہ سالار کی بیوی بن گئی تھی، اپنی داستان کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے جسے پڑھ کر نہ صرف یہ کہ آدمی کا سر شرم سے جھک جاتا ہے بلکہ اس کی منظر کشی سے جسم کے رونگٹے بھی کھڑے ہو جاتے ہیں[۲] یہ لوگ اکثر و بیشتر انکوزیشن کے جیلوں میں انتہائی پاکباز اور باعصمت خواتین کو بند کر دیتے تھے۔ اور ان کی ایذا رسانی میں بے حیائی کے وہ طریقے اختیار کرتے تھے جن کی تفصیلات کوئی شریف آدمی مشکل ہی سے اپنی زبان سے بیان کر سکتا ہے[۳]

عقیدہ کا عمل (THE AUTO DAFE)

ایذا رسانی کے اس سلسلے کی آخری کڑی آٹو ڈیف یعنی عقیدہ کا عمل تھا، جس کے اندر سزا یافتہ قیدیوں کو ایک خاص وقت پر جو پہلے سے طے شدہ ہوتا تھا جلوس کی شکل

---

(1) . History of Torture Throughout the Ages P.74

۲ حوالہ سابق صفحات ۷۵ تا ۸۱ ۳ حوالہ مذکور ۷۶

میں ہنکا کر سزا گاہ تک لے جایا جاتا تھا۔ اسی تقریب کا نام آٹو ڈیف (AUTOS DA FE) یعنی عقیدہ کا عمل (ACT OF FAITH) یا زنداں سے رہائی (GAOLDELIVERY) تھا۔ عقیدہ کے عمل کی یہ تقریبات پابندی کے ساتھ کسی متعین وقت پر منعقد نہیں کی جاتی تھیں۔ نہ ہر سال ہی ان کا انعقاد ضروری تھا۔ اس کا فیصلہ تمام تر مقدس عدالت (HOLY OFFICE) کے سپرد تھا۔ سال بھر بعد یہ منعقد ہو سکتی تھیں، اسی طرح دو تین بلکہ چار سال کے وقفے کے بعد بھی ان کا انعقاد عمل میں آ سکتا تھا۔ یہ تقریب جس کا انعقاد بہر حال اتوار کے دن ہی عمل میں آتا، اسے دیکھنے کے لئے تمام آبادی گھروں سے باہر نکل آتی تھی۔ عوام کی موجودگی ہی میں ان مجرموں کو نذر آتش کیا جاتا تھا تا آنکہ وہ مر جائیں یا پھر دوسرے طریقوں سے انھیں لقمۂ اجل بنایا جاتا تھا۔[1]

اس کارروائی کی ممکنہ سہولت جو میسر آ سکتی تھی وہ بس یہ کہ اگر قیدی اپنے گناہ کا اقرار کر لیتا اور دوبارہ کیتھولک عقیدہ اختیار کرتے ہوئے اپنی جان دینی چاہتا تو اسے یہ خصوصی حق (PRIVILEGE) حاصل ہوتا کہ پہلے اس کا گلا گھونٹ کر مار دیا جائے پھر اسے نذر آتش کیا جائے۔ اس کے برخلاف اگر وہ مثلاً ایک پروٹسٹنٹ یا کسی دوسرے بے دین فرقے کے ایک فرد کی حیثیت سے مرنا چاہتا تو اسے زندہ ہی بھون دیا جاتا تھا۔[2]

ان آٹو ڈیفس کے ذریعہ کتنے لوگ لقمۂ اجل بنے ہوں گے اس کا اندازہ صرف اس سے کیجئے کہ ۱۴۸۱ء میں جب سیولی (SEVILLE) میں پہلی مرتبہ اس تقریب کا انعقاد عمل میں آیا تو بس اس سال کے آخر تک تقریباً تین سو اشخاص کو نذر آتش کیا جا چکا تھا۔[3] جیسا کہ گذر چکا اس تقریب کا انعقاد عوام کی موجودگی میں عمل میں آتا تھا لیکن دوسرے

---

(1) History of Torture Throughout the Ages P.70

(2) Ibid. P. 71

(3) Religion as a Bar to Progress P.32

ذرائع معلوم ہوتا ہے کہ پبلک کے لئے یہ چیز کافی تفریح کا سامان فراہم کرتی تھی اور وہ بڑی مسرت کے ساتھ اس کا نظارہ کرتے تھے، چنانچہ اے ایچ جانسن کا بیان ہے۔

"خود سیویلی میں پہلے ہی دن آٹھ سو آدمیوں کو گرفتار کیا گیا۔ اور ۲۱ مئی ۱۵۵۹ء کو ولاڈ ویلڈ کی گلیوں میں سب سے پہلی مرتبہ سزائے موت دی گئی، یہی رسم اسپین میں فلپ کے ورود کے موقعہ پر ادا کی گئی، اور ۱۵۶۰ء میں فرانس کی الزبتھ کے ساتھ اس کی تیسری شادی کی شادمانیوں کے اثنا میں تیسری مرتبہ سزائے موت دی گئی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ کچھ سال کوئی رسم اس وقت تک مکمل تصور نہیں کی جاتی تھی جب تک کہ مذہبی عدالت سے کسی کو سزائے موت نہ دی جائے۔ اور اسپینی بیلوں کی لڑائی پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے[1]۔"

---

[1] یورپ سولہویں صدی عیسوی میں صفحہ ۳۲

سیر و سوانح

مفتی محمد عیوضؒ

ڈاکٹر اقبال حسین

۱۷۷۴ء میں روہیلوں کے عظیم رہنما حافظ رحمت خاںؒ[1] کی میرن پور کٹرا[2] کی جنگ میں شہادت کے بعد، روہیلکھنڈ سے روہیلوں کا اقتدار اٹھ گیا اور شجاع الدولہ، نواب اودھ کی حکومت قائم ہوگئی۔ تبدیلیٔ حکومت کے باوجود، مجموعی طور پر نظام حکومت جوں کا توں برقرار رہا۔ صرف اعلیٰ عہدوں پر اودھ کے نواب اور ایسٹ انڈیا کمپنی، جو حکومت اودھ کی حلیف تھی، کی مرضی سے افراد کا تقرر ہونے لگا تھا۔

روہیلے افغان تھے اور طبعاً بہت مذہبی تھے۔ حافظ رحمت خاں کے دور حکومت میں احکام شرعی کی پابندی پر بھی توجہ تھی۔ جابجا شرعی عدالتیں قائم تھیں۔ دینی مدارس بکثرت موجود تھے جن کو روہیلہ حکمراں کی طرف سے مالی امداد بھی ملتی تھی۔ حافظ رحمت خاں خود بھی دینی علوم کی اشاعت میں بہت دلچسپی لیتے تھے[3]۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ صاحب کے دور حکومت میں جابجا محکمہ افتا بھی قائم تھا جس میں باصلاحیت علماء افتاء کے فرائض انجام دیتے تھے۔

---

[1] حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو، گلستان رحمت (فارسی) تالیف مستجاب خاں، سید الطاف علی، حیات حافظ رحمت خاں (اردو) [2] ضلع شاہجہاں پور یوپی میں واقع ہے۔
[3] گلستانِ رحمت (قلمی نسخہ، علی گڑھ) ص ۲۳۰، ۲۲۹

شہر بریلی کو روہیلہ عہد میں بہت اہمیت حاصل تھی۔ یہ شہر تجارتی اور علمی مرکز تھا[1] اس شہر میں افتاء کے فرائض مفتی محمد عیوض صاحب کے سپرد تھے۔ مفتی محمد عیوض بن دریش محمد کا سلسلہ نسب خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ سے ملتا ہے۔ آپ بدایوں کے باشندہ تھے۔ مفتی صاحب کے چچا اور بھائی تھے۔ آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت آپ کے بڑے بھائی کی نگرانی میں ہوئی تھی[2] بعد ازاں آپ نے مشہور زمانہ عالم مولانا عبدالعلی بحرالعلوم فرنگی محلی سے بھی تعلیم حاصل کی[3] مفتی عیوض، حصول علم کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ آپ کے تلامذہ میں مولانا فضل امام اور سید آل حسن قابل ذکر ہیں[4]

مفتی عیوض صاحب، حافظ رحمت خاں کے عہد میں بریلی کی افتاء پر فائز ہو چکے تھے۔ علمی اور دینی اشغال کی وجہ سے آپ کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ حافظ رحمت خاں اور ان کی شہادت کے بعد ان کے خانوادہ سے آپ کے خصوصی تعلقات ہونے[5] کی وجہ سے بھی، عوام میں آپ کا بہت عزت و احترام تھا۔ آپ تمام امور میں پورے طور پر احکام شرع کے کاربند تھے۔ کہا جاتا ہے کہ روہیلوں کے زوال کے بعد، ایک شرعی مسئلہ پر جو نواب آصف الدولہ کے سامنے اٹھا تھا کسی سے بحث ہو گئی۔ مفتی صاحب نے بے خوف و خطر مسئلہ کی وضاحت کر دی جو بہر حال نواب کے مزاج اور مسلک کے برعکس تھی[6] مفتی صاحب کی صاف گوئی، مذہبی امور میں مصلحت وقت یا دنیاوی مفاد کے خیال سے کوئی مفاہمت نہ کرنے کی روش کی وجہ سے، ان کو پورے روہیل کھنڈ میں

---

[1] گلستان رحمت ص ۱۴۲، محمد وجیہہ الدین اشرف، بحر زخار، (قلمی نسخہ علی گڑھ) جلد دوم ص ۵۹۵

[2] صدیق حسن، تاریخ قنوج (قلمی، نسخہ علی گڑھ) ص ۲۶۶-۲۶۷، اکمل التواریخ، (مطبوعہ " (مولف محمد یعقوب ضیا) جلد اول ص ۲۷-۲۶۴ [3] بحر زخار، جلد دوم، ص ۵۹۵-۲، اکمل التواریخ جلد اول ص ۲۷-۲۶۴ [4] اکمل التواریخ، جلد اول ص ۲۷-۲۶۴ [5] گلستان رحمت ص ۱۳۱

[6] بحر زخار، جلد دوم ص ۵۹۵-۲

بڑی عزت اور احترام سے دیکھا جاتا تھا۔

۱۷۷۴ء کی جنگ کے بعد صرف ۲۷ برس تک ہی نوابین اودھ، روہیل کھنڈ پر قابض رہ سکے۔ انگریزی ایسٹ انڈیا کمپنی کی شاطرانہ چالوں کی وجہ سے حکومت اودھ دن بہ دن قرض کے بوجھ تلے دبتی گئی۔ چنانچہ ادائیگی قرض کی علت میں ۱۸۰۱ء میں روہیلکھنڈ ایسٹ انڈیا کمپنی کے حلقہ اقتدار میں آگیا۔ روہیلکھنڈ کے عوام اور بالخصوص روہیلے پہلے ہی سے انگریزوں سے ناراض تھے۔ کیونکہ روہیلکھنڈ کی تسخیر میں انگریز، نواب شجاع الدولہ کے فوجی حلیف تھے[۱] اودھ کے ۲۷ سالہ دور حکومت میں، روہیلکھنڈ میں غربت، بدامنی اور استحصال کا اضافہ ہوا تھا[۲] انتظامیہ کا وہ ڈھانچہ تو کم وبیش برقرار رہا جو روہیلوں کے عہد میں قائم کیا گیا تھا، لیکن ایسے اہلکاروں کا اضافہ ہو چکا تھا جو فرض شناس اور ایماندار کم ہی تھے، مزید برآں ضلع میں اب دو چار بڑے حاکم انگریز مقرر ہونے لگے تھے۔ مفتی عیوض صاحب بہر حال انگریزی حکومت کے قیام کے بعد بھی بدستور محکمہ افتاء پر سرفراز رہے لیکن نئی حکومت کو نہ روہیلکھنڈ کے مسائل سے آگہی تھی اور نہ ہی دلچسپی اس کا مقصد تھا حصول زر، خواہ کسی بھی طرح ہو۔ چنانچہ کمپنی کی حکومت نے ۱۸۱۲ء میں لگان کی در میں اضافہ کر دیا[۳] روہیلکھنڈ کے عوام جن میں بڑی معقول تعداد روہیلوں کی تھی، اضافہ لگان سے متاثر ہوئے لیکن کوئی مزاحمت نہ کر سکے۔ ۱۸۱۴ء میں انگریزی حکومت نے ایک اور قانون پاس کر دیا جس کے تحت سے بھی چوکیداری ٹیکس وصول کرنا تھا[۴] ——— اس قانون کا مقصد

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، غلام حسین طباطبائی، سیر المتاخرین (فارسی، مطبوعہ) جلد سوم ص ۹۲۶-۹۳۶ غلام علی نقوی، عماد السعادت (مطبوعہ) ص ۱۱۱-۱۱۸، سر جان اسٹریچی "ہیسٹنگز اینڈ روہیلا وار۔ [۲] بشپ ہیبر "نیریٹو آف اے جرنی ....." لندن ۱۸۲۸ء، جلد اول ص ۲۴۳، اٹکنسن، جلد پنجم ص ۶۷۶، تھارنٹن "اے گزیٹیر آف دی ٹریٹریز انڈر دی گورنمنٹ آف ایسٹ انڈیا کمپنی .... لندن ۱۸۵۴ء، جلد اول، ۲۶۲۔ [۳] اٹکنسن، "اسٹیٹسٹیکل اکاؤنٹ ....." جلد پنجم، ص ۶۷۶۔

[۴] مارکوئیس آف ہیسٹنگز، "دی پرائیویٹ جرنل ...."، الہ آباد ۱۹۰۷ء، ص ۲۴۹

یہ تھا کہ بڑے شہروں میں پولیس کی تنظیم قائم کی جائے اور ان کے اخراجات کی کفالت، چوکیداری ٹیکس لگا کر کی جائے۔ چوکیداری ٹیکس کے قانون کا نفاذ روہیلکھنڈ کے دوسرے شہروں میں بغیر کسی احتجاج کے ہوگیا، لیکن بریلی پر جہاں اب بھی حافظ رحمت خاں کے اخلاف آباد تھے، اور مفتی عیوض صاحب، افتا کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ صدائے احتجاج بلند ہوئی[1]۔ مفتی صاحب نے چوکیداری ٹیکس کو مسلمانوں کے لئے جزیہ تصور کیا اور یہ فتویٰ دیدیا کہ یہ ٹیکس قطعی طور پر ناجائز اور غیر شرعی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ایک غیر شرعی حکومت تھی مفتی صاحب کا فتویٰ صادر کرتے وقت غالباً یہ بھی خیال تھا کہ نئی حکومت کو اس طرح ٹیکس نافذ کرنے کا حق نہیں ہے۔ بہر نوع مفتی عیوض صاحب کے چوکیداری ٹیکس کے خلاف فتویٰ صادر کرنے اور اس کی وضاحت کر دینے کی وجہ سے عام مسلمان اس ٹیکس کے خلاف ہو گئے۔ ان کے ساتھ بریلی کے ہندو بھی شریک تھے[2]۔ اس صورت حال نے مقامی حکام کو سخت پریشانی میں ڈال دیا اور انھوں نے اس سے نمٹنے کے لئے سخت رویہ اختیار کرنے کا فیصلہ کیا[3]۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عوام اور اہل کاران حکومت کے درمیان ٹکراؤ کے امکانات بڑھ گئے۔ بہر حال ٹیکس کے مخالفین نے حکام ضلع سے تصادم سے بچنے کے لئے سہولت کے ساتھ معاملہ طے کرنا چاہا اور ضلع مجسٹریٹ، مسٹر ڈمبلٹن کے سامنے عرضداشت پیش کی لیکن ضلع مجسٹریٹ کے غیر مہذبانہ رویہ اور بے توجہی کی وجہ سے حالات اور بگڑ گئے[4]۔ بریلی کے عوام نے اپنے غم و غصہ کے اظہار کے لئے شہر میں ہڑتال کردی جس کی وجہ سے شہری زندگی اور انتظامیہ مفلوج ہوکر رہ گئے[5]۔ ڈمبلٹن نے عوام کے

---

[1] دی پرائیوٹ جرنل ..... صـ۲۵۰، اکمل التواریخ، جلد اول، ۴۷، ۴۶

[2] دی پرائیوٹ جرنل ....، صـ۲۵۰، تاریخ فتوح، صـ۲۶۶-۶۷

[3] اٹکنسن، جلد پنجم، صـ۶۷۷، دی پرائیوٹ جرنل ....، صـ۲۵۰

[4] دی پرائیوٹ جرنل ....، صـ۲۵۰، تاریخ فتوح صـ۲۶۶-۶۷

[5] اٹکنسن، جلد پنجم، صـ۶۷۷

اتحاد کو ختم کرنے کی غرض سے طاقت کا استعمال شروع کردیا۔ ایک غیر مسلم، جابر اور بد دماغ کوتوال کو، جو اپنی ظالمانہ حرکتوں کے لئے بدنام بھی تھا،[1] نئے ٹیکس کے نفاذ کے جائزہ کے کام پر مقرر کردیا۔ کوتوال کی سخت گیری سے حالات اور بگڑ گئے۔

ضلع مجسٹریٹ، ڈمبلٹن نے بریلی میں نئے قانون کے تحت چوکیداری ٹیکس کی تحصیل کے کام کی ابتدا اپنی نگرانی میں کرنے کا فیصلہ کرتے ہوئے ۱۶ اپریل ۱۸۱۶ء کی تاریخ بھی مقرر کردی تھی۔[2] اس ٹیکس کے حصول کی خلاف ورزی کے لئے مسلمانوں اور ہندوؤں کی کثیر تعداد ۱۶ اپریل کو صبح ہی سے مفتی عوض صاحب کے مکان کے قریب جمع ہوگئی۔ مفتی عوض صاحب نے پیرانہ سالی کے باوجود ان کی قیادت فرماتے ہوئے ضلع مجسٹریٹ کی راہ مسدود کرادی تھی۔[3] ضلع مجسٹریٹ عوام کے باغیانہ انداز سے سخت برہم ہوا اور اس نے اپنے محافظ گھوڑ سوار دستہ کو راہ بنانے کا حکم دیدیا جس کی وجہ سے مخالفین ٹیکس سے تصادم ہوگیا اور تین گھوڑ سوار ہلاک اور چار زخمی ہوگئے۔[4] ڈمبلٹن نے جلد ہی پولیس کو بلاکے مظاہرین کے خلاف استعمال کیا۔[5] دوبارہ تصادم اور پھر اندھا دھند فائرنگ کے نتیجہ میں سات افراد ہلاک اور بہت سے زخمی ہوگئے۔ حکام کی بربریت کے باوجود، مظاہرین[6] اپنے موقف پر اڑے رہے۔ مفتی عوض جو اس قضیہ میں مجروح ہوگئے تھے، محفوظ مقام پر منتقل کردیئے گئے۔ حکومت کے جابرانہ اور نئے

---

۱ تاریخ قنوج، ص ۲۶۶، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۴۷۔

۲ دی پرائیوٹ جرنل ..... ص ۲۵۰ ۳ دی پرائیوٹ جرنل .... ص ۲۵۰، تاریخ قنوج، ص ۲۶۶ ۴ دی پرائیوٹ جرنل .... ص ۲۵۱، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۴۷

۵ دی پرائیوٹ جرنل .... ص ۲۵۱، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۴۷ صرف افراد کے ہلاک ہونے کی تائید کرتا ہے۔

۶ اٹکنسن، جلد پنجم ص ۶۴۷

ٹیکس کے خلاف اب مفتی صاحب نے حسینی باغ (بریلی) میں علم جہاد بلند کردیا[1] عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیتے ہوئے مفتی صاحب نے اعلان کردیا کہ انگریزی حکومت کے تحت اسلام کو خطرہ ہے۔ اعلان جہاد کی خبر عام ہوتے ہی دو دنوں کے اندر پانچ ہزار روہیلہ پٹھان تلواروں اور آتشیں اسلحہ سے لیس ہوکر مفتی صاحب کے گرد جمع ہوگئے[2] مقامی حکام کے لئے صورت حال نازک ہوچکی تھی۔ ان کے پاس اتنی طاقت نہیں تھی کہ اتنے مسلح افراد کا مقابلہ کرسکیں۔ چنانچہ مصلحتاً انھوں نے گفت وشنید شروع[3] کی تاکہ وقت مل جائے اور وہ باہر سے کمک حاصل کرسکیں۔

دریں اثنا اعلان جہاد کی خبریں قریب کے اضلاع، رام پور، پیلی بھیت، بجنور، بدایوں اور شاہجہاں پور تک پھیل گئیں[4] اطراف وجوانب سے جہاد میں شرکت کے شوق اور اسلامی شعار کے تحفظ کے لئے روہیلوں کی کثیر تعداد بریلی میں وارد ہونے لگی۔ ۱۸ راپریل ۱۸۱۶ء تک مزید ۱۲ ہزار مسلح افراد بریلی میں محمدی پرچم تلے جمع ہوچکے تھے[5] جن کی قیادت مفتی صاحب خود کررہے تھے۔ چونکہ حکام ضلع نے گفتگو کا سلسلہ شروع کررکھا تھا، اس لئے مفتی صاحب کی جانب سے مندرجہ ذیل چار شرطیں پیش کی گئیں[6]۔ اول، چوکیداری ٹیکس منسوخ کیا جائے۔ دوم شہر کوتوال کو شہریوں کے حوالہ کیا جائے تاکہ شرع کے مطابق اس سے بازپرس کی جائے اور سزا دی جائے۔ سوم، پولیس فائرنگ میں ہلاک ہونے والوں کے وارثین کو معقول معاوضہ ادا کیا جائے، چہارم، تمام مظاہرین چوکیداری ٹیکس کے لئے عام معافی کا اعلان کردیا جائے، جو حکومت کے خلاف صف آرا ہیں[7] چونکہ

---

[1] تاریخ قنوج، صفحہ ۲۶۶-۶۷، دی پرائیوٹ جرنل.... ۵۲-۲۵۱، اٹکنسن، جلد پنجم صہ ۶۷۸

[2] دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۱-۵۲ [3] دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۱

[4] اٹکنسن، جلد پنجم، صہ ۶۷۸، دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۲ [5] دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۲ [6] دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۲، اٹکنسن جلد پنجم صہ ۶۷۸

[7] دی پرائیوٹ جرنل.... صہ ۲۵۱

حکام ضلع صرف دفع الوقتی کے لئے گفتگو کا سلسلہ چلا رہے تھے، اس لئے انھوں نے تمام مطالبات مسترد کر دیئے۔ اُن کا رویہ اب مفتی صاحب اور ان کے رفقار کی طرف مزید سخت ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کسی نے ضلع سرکٹ جج کے فرزند کو ہلاک کر دیا۔[1] حکام نے چوکیداری ٹیکس کے خلاف تحریک کو کچلنے کے لئے کافی سپاہ جمع کر لی تھی۔ ڈسٹرکٹ سرکٹ جج، مسٹر لیسٹ کے بیٹے کے قتل نے انھیں بدحواس کر دیا تھا۔ معاملات کے طے کرنے میں مزید تاخیر خطرناک ہو سکتی تھی اس لئے حکام نے چوکیداری ٹیکس کے خلاف ۱۸ راپریل ۱۸۱۶ء کو مظاہرین پر اچانک مسلح حملہ کرا دیا۔[2] مظاہرین نے بھی مدافعانہ کارروائی کی۔ گھمسان کی جنگ ہوئی جس میں دو سو سے زیادہ روہیلے شہید ہوئے اور بہت سے گھائل ہو گئے۔[3] اتنا بڑا جانی نقصان ہونے کی وجہ سے روہیلے پست ہمت ہو گئے اور انھوں نے میدان چھوڑ دیا۔ مفتی عیوض صاحب کی فوجی طاقت روہیلے ہی تھے، ان کے پیچھے ہٹ جانے کی وجہ سے تحریک بری طرح متاثر ہوئی، اور بالآخر ناکام ہو گئی۔ حکام کے اچانک حملہ آور ہونے کی وجہ غالباً یہ بھی تھی جیسا کہ مارکوئیس آف ہسٹنگز نے کہا ہے کہ اگر یہ تحریک مزید دو دنوں تک جاری رہی ہوتی تو پورا روہیل کھنڈ انگریزی حکومت کے خلاف صف آرا ہو گیا ہوتا۔[4]

تحریک کی ابتدا صرف اس جذبہ کی بنا پر کی گئی تھی کہ نئے حکمراں غیر اسلامی ٹیکس کا نفاذ چاہتے تھے۔ تحریک کا آغاز بے سروسامانی کے باوجود جس بے باکی اور جرأت سے کیا گیا وہ قابل ستائش ہے۔ تحریک اور پھر جہاد میں شریک ہونے کے لئے جس انداز میں روہیلے مفتی صاحب کے گرد جوق درجوق جمع ہو رہے تھے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حرارتِ ایمانی دلوں میں کس حد تک پیدا ہو گئی تھی۔ بہر نوع تحریک کا یہ رخ

---

[1] دی پرائیوٹ جرنل... ص۵۳، ۲۵۲، ایٹکنسن، جلد پنجم ص۶۶۳، ۶ ، [2] دی پرائیوٹ جرنل... ص۵۳، ۲۵۲ [3] دی پرائیوٹ جرنل ص۵۳، ۲۵۲ [4] دی پرائیوٹ جرنل ص۵۳، ۲۵۲

بھی قابل توجہ ہے کہ صرف چند سال بعد سید احمد شہید نے بھی عَلَم جہاد بلند کیا تھا لیکن سید صاحب نے جہاد کے آغاز کے لئے حکومت انگریزی کے بجائے سکھوں کی حکومت کا انتخاب کیا تھا، جو بہرحال زیادہ جابر اور اسلام دشمن تھی، لیکن مفتی عوض صاحب اور سید احمد شہید کے درمیان قدر مشترک اور جذبات کی ہم آہنگی کے باوجود ایک فرق واضح ہے کہ مفتی صاحب نے اپنی پیرانہ سالی کے باوجود، انگریزی حکومت کی حدود میں رہتے ہوئے، استقلال و پامردی کے ساتھ نعرہ جہاد بلند کیا تھا۔ ہندوستان میں انیسویں صدی عیسوی میں سید احمد شہیدؒ سے پہلے مفتی عیوض صاحب کی واحد شخصیت نظر آتی ہے جس نے اسلامی نظام اور احکام شرعیہ کی پامالی کو نہ برداشت کر کے علم جہاد بلند کیا تھا اس لئے اس میدان میں آپ سید صاحبؒ کے پیش رو کہے جا سکتے ہیں۔

مفتی عیوض صاحب میں بہرحال سید صاحب کے مقابلہ میں سیاسی بصیرت، تنظیمی صلاحیت، سپاہیانہ تجربات، اور انتظامی صلاحیت کی کمی تھی کیونکہ جہاد کا نعرہ بلند کرنے سے پہلے انھوں نے نہ کوئی تنظیم قائم کی تھی اور نہ ہی جہاد کو کامیابی سے اختتام تک پہنچانے کے لئے کوئی عسکری نظم ہی قائم کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جنگی ناتجربہ کاری کا فائدہ اٹھا کر انگریزی حکام نے ایک ہی حملہ میں تحریک پر کاری ضرب لگادی۔ اگر مفتی صاحب میں فوجی قیادت کی بھی صلاحیت ہوتی تو روہیلوں کی عسکری صلاحیتوں سے فائدہ اٹھا کر وہ تحریک کو زیادہ دنوں تک چلا سکتے تھے۔ اور شاید کامیاب بھی ہو جاتے۔

چوکیداری ٹیکس کے خلاف تحریک کی ناکامی اور پولیس فائرنگ کے بعد مفتی عیوض صاحب دل برداشتہ ہو کر رام پور مراجعت کر گئے اور چند دنوں کے بعد ٹونک (راجستھان) چلے گئے جہاں ایک سال کے بعد ہی آپ کا انتقال[1] ہو گیا۔ اس طرح انیسویں صدی کی ابتدا میں اسلامی شعار کی حمایت کرنے والا یہ مرد مجاہد، تاریخ کے اوراق میں اپنے کارنامے چھوڑ کر داعی حق سے جا ملا۔ رحمہ اللہ۔

---

[1] تاریخ فتوح، ص ۲۶۹، اکمل التاریخ، جلد اول ص ۴۷-۶۴

ترجمہ و تلخیص

رویت ہلال کا مسئلہ

(۳)

الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید
مترجم: مولانا محمد امین الاثری

شیخ علی ابن عبد الکافی سبکی نے اپنی کتاب العلم المنشور فی اثبات الشہور میں لکھا ہے جس کے الفاظ ہیں "کسی ایک شہر کی رویت کی بنیاد پر دوسرے تمام شہروں کے لئے اسے لازم قرار دینا بہت کمزور بات ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ اور تمام خلفائے راشدین میں سے کسی سے یہ منقول نہیں ہے کہ اپنے یہاں چاند دیکھنے کے بعد وہ تمام شہروں کو اس کی تعمیل کا حکم دیتے رہے ہوں۔ اگر یہ چیز ضروری ہوتی تو یہ حضرات ضرور اس کا اہتمام کرتے، اور لوگوں کو لکھ کر اس سے آگاہ کرتے۔ اس لئے کہ دینی امور سے ان کا لگاؤ اور ان کی دلچسپی معلوم ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ بسا اوقات بعض شہروں میں چاند نظر آتا ہے، جبکہ دوسرے شہروں میں نظر نہیں آتا، جس طرح کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ سورج کسی جگہ پہلے غروب ہوتا ہے اور کہیں دیر میں ڈوبتا ہے۔ یہی حال سورج کے طلوع، وقت زوال، فجر کے وقت اور شفق کے غروب کا ہے، سورج کی ایک گردش بھی اس سے خالی نہیں کہ کہیں پر وقت فجر کا ہو کہیں زوال کا، کہیں سورج ڈوب رہا ہو جب کہ کہیں رات ہو چکی ہو۔ اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نماز کے اوقات میں ہر قوم کی اپنی فجر اپنے زوال اور اپنے غروب کا اعتبار ہوگا، اور کسی ایک کے لئے دوسرے کا حکم لازم نہ ہوگا۔ چاند کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہر قوم سے اس کے اپنے احوال کے مطابق ہی ہوتا ہے اور وہ اسے انھیں باتوں کا مکلف قرار دیتا ہے جن سے وہ اچھی طرح آشنا ہوں۔ فقہائے امت میں سے عکرمہ، قاسم، سالم، اسحاق اور ابن مبارک وغیرہ

سے بھی یہی منقول ہے کہ ہر شہر کی رویت وہیں کے لئے معتبر ہوگی۔ امام بخاری نے اس پر جو باب باندھا ہے اس سے بھی حقیقت اشتر شح ہوتی ہے یعنی کہ لکل بلد رؤیتھم (ہر شہر والوں کیلئے اپنی رویت کا اعتبار انھیں کے لئے ہوگا۔) اگرچہ تلاش بسیار کے باوجود بخاری کے کسی مطبوعہ یا غیر مطبوعہ نسخے میں خود مجھے یہ عنوان دیکھنے کو نہیں ملا علامہ قرطبی نے بھی اپنی تفسیر میں بخاری کے اس عنوان کا ذکر کیا ہے جیسا کہ المالکیہ کے قول کے ضمن میں نقل کر چکے ہیں یعنی لاھل کل بلد رؤیتھم ہر شہر والوں کی رویت ان ہی کیلئے ہے۔ اب دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا تو صحیح میں یہ عنوان موجود ہو اور وہ ہماری نظر میں نہ آسکا ہو یا پھر یہ کہ اس معاملہ میں سبکی نے قرطبی کی نقل پر اعتماد کر لیا ہو۔ اگرچہ یہ بات کہ اگر چاند کسی شہر میں نظر آجائے تو دوسرے تمام شہروں کے لئے بھی اس رویت کی پیروی لازم قرار دے دی جائے۔ بہت کچھ اس خیال پر مبنی ہے کہ زمین مسطح اور چپٹی ہے جیسا کہ رافعی نے شرح وجیز ۶/۲۷۱ پر لکھا ہے یہ بات بالکل غلط اور بے بنیاد ہے اس لئے کہ اہل ہیئت کا اس پر اتفاق ہے کہ زمین گول ہے پس جب اس کی بنیاد ہی باطل پر ہے تو یہ خود بخود باطل قرار پائے گا حضرات شوافع میں سے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر شہر والوں کے لئے خود انھیں کی رویت معتبر ہوگی ان میں امام الحرمین، غزالی، بغوی خاص طور پر قابل ذکر ہیں رافعی نے اپنی شرح صغیر اور کبیر میں اس کو صحیح بتایا ہے۔ اسی طرح اقناع کے حاشیہ میں جو فقہ شافعی کی فروع میں سے ہے لکھا ہے کہ چاند کی رویت ان لوگوں کے حق میں ثابت ہوگی جو اگرچہ اسے دیکھ نہ سکے ہوں لیکن ان کا مطلع وہی ہو جیسا کہ جہاں کہ چاند نظر آیا ہے اس کی دلیل یہ ہوگی کہ دونوں شہروں میں سورج اور ستاروں کے طلوع و غروب کا وقت ایک ہی ہو۔ لیکن اگر ایسا ہو کہ ان دونوں شہروں میں سے کسی میں بھی طلوع یا غروب پہلے ہوتا ہے تو ان میں سے کسی ایک کی رویت سے دوسرے کی رویت متصور نہ ہوگی، لامحالہ انحصار طول بلد اور عرض بلد پر ہے۔ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ان کے درمیان مسافت کم ہے یا زیادہ۔ البتہ جب مشرقی شہر میں رویت ہوگی تو اس سے مغربی سمت میں واقع شہر میں رویت لازمی سمجھی جائے گی اس کے برعکس صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا جیسے کہ

مکہ معظمہ اور مصر چنانچہ مکہ میں اگر رویت ہو تو مصر کے لئے یہ رویت لازمی سمجھی جائے گی لیکن مصر کی رویت مکہ کے لئے لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاند کی رویت بھی سورج اور ستاروں وغیرہ کے غروب ہی کا ایک حصہ ہے پس جہاں ان کا اختلاف ہوگا رویت کا اختلاف بھی لازم آئے گا۔ امام بغوی کریب کے قصہ میں حضرت عبداللہ ابن عباس کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اس حدیث سے بداہتہً یہی ثابت ہوتا ہے کہ کسی شہر میں چاند دیکھا گیا تو جو شہر اس سے فاصلہ پر واقع ہے وہاں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اور ہمارے بعض اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی جگہ بھی چاند دکھائی دے گا تو یہ حکم تمام اہل زمین پر لگے گا۔ اور حضرت ابن عباس نے حضرت کریب کی خبر اس لئے تسلیم نہیں کی کہ یہ شہادت ہے اور شہادت تنہا ایک آدمی کی معتبر نہیں ہے۔ لیکن ان کا یہ کہنا ظاہر حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حضرت عباس رض نے اس بنیاد پر ان کی خبر کو رد نہیں فرمایا کہ وہ شہادت ہے بلکہ اس لئے رد فرمایا کہ دور والوں کے حق میں رویت کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں علماء شافعیہ کے بے شمار اقوال ہیں جن کا ذکر یہاں طوالت کا باعث ہوگا۔ صحیح بات یہی ہے کہ ایک شہر کی رویت دور دراز کے شہروں کے لئے لازم نہیں ہے جب کہ اس سے پہلے ائمہ حنفیہ مالکیہ کے اقوال کے ضمن میں یہ بات تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ سب نے مطالع کے اختلاف کا اعتبار کیا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مطالع کا اختلاف ایک ایسی حقیقت ہے جس پر اس فن کی واقفیت رکھنے والوں کا اتفاق ہے۔ بنابریں کسی ایک شہر کی رویت پر تمام اہل ارض کے لئے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کو کیونکر لازم قرار دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث جن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے اس حقیقت کا واشگاف لفظوں میں اعلان کرتی ہیں کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت اپنے ہی لئے ہوگی۔ اور اسی پر حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام کا بھی عمل رہا ہے ان میں کسی ایک سے بھی منقول نہیں کہ انھوں نے اپنے یہاں کی رویت کی بنیاد پر

دیگر علاقوں کے لوگوں کو کسی ایک دن کے روزہ کی قضا کی بابت لکھا ہو۔ اب کچھ مزید نقل کرنے کی حاجت نہیں۔ سب کے یہاں یہ معروف حقیقت ہے اور اسی پر ان کا عمل ہے کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت انھیں کے لئے ہوگی جب کہ دیگر شرائع میں بھی اوقات کے سلسلے میں اسی طریقہ پر عمل رہا ہے۔

ائمہ حنابلہ کے اقوال

صاحب انصاف لکھتے ہیں: جب چاند کسی شہر میں نظر آجائے تو دنیا کے تمام مسلمانوں کو روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ بلالحاظ اس کے کہ ان کے مطالع ایک ہیں یا ان میں اختلاف ہے۔ فقہ حنبلی کا تفرد ہے جو جمہور ائمہ کے مسلک کے خلاف ہے۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے جس رائے کو اختیار کیا ہے وہ یہ کہ قریب کے علاقوں کے لئے جن کا مطلع ایک ہے یہ رویت اسی طرح لازم ہوگی جیسا کہ ان لوگوں کو جن کے یہاں چاند دیکھا گیا ہو۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ مطالع کا اختلاف ایک مانی ہوئی حقیقت ہے۔ اس فن کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے۔ اب اگر مطلع ایک ہو تب تو روزہ رکھنا ضروری ہوگا ورنہ مختلف مطلع والوں کے لئے اس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ "الرعایۃ الکبریٰ" کے مصنف فرماتے ہیں "جن لوگوں کو چاند نظر نہ آئے ان پر چاند دیکھنے والوں کا ہی حکم نافذ ہوگا" اس کے بعد فرماتے ہیں "لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات اس صورت کے لئے ہوگی جب کہ مطالع میں قربت ہو اور وہ ایک ہی ہو۔ یعنی اس مسافت سے کم جس میں قصر لازم آتا ہے اس سے اوپر مسافت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں مطالع میں اختلاف پیدا ہوگا الخ ملخصاً

صاحب انصاف کی یہ صراحت کہ عام طور پر دنیا بھر کے مسلمانوں کے لئے ایک ہی رویت کو لازم قرار دے دینا، بلالحاظ اس کے کہ مطالع میں یکسانیت ہو یا وہ مختلف ہوں۔ یہ فقہ حنبلی کا تفرد ہے اس کا مطلب ہے کہ جمہور ائمہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ لیکن تنہا یہ رائے امام احمد ہی کی نہیں مالکی اور حنفی علماء کی ایک معتدبہ تعداد

اور بعض شوافع کا بھی یہی خیال ہے۔ البتہ بات صحیح وہی ہے جیسا کہ ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں یعنی کہ ہر شہر والوں کی رویت انھیں کے لئے ہوگی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں مطالع کا اختلاف ایک معروف حقیقت ہے۔ اس فن کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے اب اگر مطلع ایک ہو تب تو روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ ورنہ اس کے اختلاف کی صورت میں ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ کچھ اثر نہ پڑے گا۔ شوافع کا صحیح ترین مسلک یہی ہے اور یہی ایک قول فقہ حنبلی کا بھی ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں۔ طلوع و غروب کے اختلاف سے بھی چاند کی رویت میں فرق واقع ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر چاند مشرق میں نظر آجائے تو مغرب میں اس کا نظر آنا ضروری ہوگا۔ البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ مشرق میں جس وقت سورج غروب ہوگا مغرب میں اس سے کچھ دیر میں اس کا غروب ہو سکے گا۔ اب اگر چاند (مشرق میں) نظر آیا تو اس کے بالمقابل مغرب میں اس کی روشنی اور زیادہ ہوگی اور سورج اور اس کی روشنی سے جب کہ ڈوب رہا ہوگا دور ہونے کے سبب اسے زیادہ بہتر طور پر دیکھا جا سکے گا۔ البتہ مغرب میں دیکھے جانے کی صورت میں یہ بات نہ ہوگی اس لئے کہ بسا اوقات اس رویت کا سبب اہل مغرب کے ہاں سورج کا دیر سے ڈوبنا ہوگا جس کی وجہ سے اس کا فاصلہ بڑھتا جائے گا۔ اور اس کی روشنی میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ سورج جب مشرق میں ڈوبے گا تو چاند اس سے نسبتہ قریب ہوگا — البتہ جب مغرب میں نظر آئے گا تو اہل مشرق کی نگاہوں سے وہ اوجھل ہو چکا ہوگا اور یہ وہ حقیقت ہے جسے ہر شخص سورج، چاند اور تاروں کے غروب پر نظر کر کے محسوس کر سکتا ہے اسی لئے جب مغرب میں نماز مغرب کا وقت ہوتا ہے تو مشرق میں اس کا ہونا ضروری ہے البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ یہی حال ان کے طلوع کا بھی ہے کہ جب یہ مغرب میں طلوع ہوں گے تو مشرق میں ان کا طلوع ہونا لازمی ہوگا۔ البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ معلوم ہوا تاروں کا طلوع و غروب مشرق میں پہلے ہونا ضروری ہے۔ چاند کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس کا طلوع

اور اس کی رویت مشرق میں پہلے ہونی ضروری ہے اس لئے کہ وہ مغرب سے ہی طلوع ہوتا ہے۔ آسمان کے افق پر اس کے سوا مغرب میں طلوع ہونے والی کوئی دوسری چیز نہیں اس کے ظہور پذیر ہونے کا سبب یہ ہے کہ سورج سے اس کی دوری واقع ہو جائے سورج جہاں جتنی دیر سے غروب ہوگا چاند سے اس کا فاصلہ اتنا ہی بڑھا ہوگا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ——— وہاں اس کی روشنی تیز اور نسبتہً نمایاں ہوگی۔ الخ)

علامہ موصوف مزید کہتے ہیں۔" ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں ہمیشہ بعض اسلامی شہروں میں چاند پہلے اور بعض میں اس کے بعد دکھائی دیتا تھا۔ اور یہ روزمرّہ کی ان باتوں میں سے ہے جن میں کسی تبدیلی کا سوال نہیں۔ اس پس منظر میں اس طرح کی صورت ہوئے بغیر چارہ نہیں ہو سکتا کہ ان تک بعض دوسرے علاقوں کی خبر مہینہ کے اندر کسی وقت پہنچے۔ اب اگر ان کے لئے قضا کرنی ضروری پڑتی تو وہ اس کا پتہ لگانے میں انتہائی ذوق و شوق اور حد درجہ اہتمام سے کام لیتے کہ تمام اسلام میں چاند کی رویت کہاں کس وقت ہوئی جیسا کہ وہ اپنے اپنے شہروں میں اس کے دیکھنے کا اہتمام کرتے تھے اور پھر اسی کا نتیجہ ہوتا کہ اکثر رمضانوں میں انھیں اپنے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا رکھنی پڑتی۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ چیز ہم تک نقل ہو کر ضرور پہونچتی۔ لیکن جب اس طرح کی کوئی بات ہم تک پہونچی نہیں تو اس کا مطلب ہے کہ یہ بات بالکل بے بنیاد ہے اور سرے سے اس کی کوئی اصل موجود نہیں ہے حضرت عبداللہ ابن عباس کی مذکورہ بالا حدیث اسی حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے!

جملہ مذاہب فقہ کی آراء اور ان کے نمائندہ ائمہ کے اقوال ہم نے آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں۔ ان سب کی روشنی میں یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ دور دراز کے شہر والوں کے لئے دوسرے شہر والوں کی رویت کچھ اثر انداز نہ ہوگی۔ اگر ان کے مابین مطالع کا اختلاف موجود ہے۔ ساتھ ہی یہ حقیقت بھی ہمارے سامنے آتی ہے کہ حضرات صحابہ کرام نہ تو کہیں اور لکھ کر اپنے یہاں کی رویت

سے انھیں مطلع کرتے تھے اور نہ دوسرے شہروں کے رویت کی بابت انھیں کسی قسم کی تلاش و جستجو ہوتی تھی۔ ان کا تمام تر اعتماد حضرت عبداللہ ابن عباس کی مذکورہ بالا حدیث پر تھا نیز اس روایت جس میں آپؐ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ "چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر عید مناؤ"، (صوموا لرویته وافطروا لرویته) دوسرے لفظوں میں یہ کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت صرف انھیں کے لئے معتبر ہوگی۔

اس کے بعد ہم مزید اقوال و آراء نقل کرنے کی کچھ حاجت محسوس نہیں کرتے طالبین حق کے لئے یہ بہت کافی ہے۔ توفیق اللہ کے ہاتھ میں ہے وہی صراط مستقیم کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرسکتا ہے۔[1]

خاتمۂ کلام

ان اخیر ادوار میں عالم اسلام کے موجودہ حالات پر جس کسی کی نظر ہو اور جسے کھلے طور پر یہ حقیقت اپنی نگاہوں کے سامنے نظر آتی ہو کہ وہ بے شمار چھوٹی چھوٹی ملکتوں میں بٹے ہوئے ہیں، اسلام کی تعلیمات سے انھیں کم ہی واسطہ رہ گیا ہے، شریعت کے بے شمار احکام ہیں جن پر عمل درآمد سے انھوں نے کنارہ کشی اختیار کر رکھی ہے حکومتوں کی سطح پر تو یہ کام ہو ہی رہا ہے۔ افراد کی سطح پر بھی حالت اس سے کچھ مختلف نہیں ہے جس شخص کی نگاہ میں یہ باتیں ہوں اور وہ اس حقیقت کا بھی ادراک کرسکے کہ دین کی گرفت ان پر سے کتنی ڈھیلی ہو چکی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کے مقاصد میں سر تا سر دنیوی اغراض اور سیاسی مفادات کی کارفرمائی ہے اور حال یہ ہو گیا ہے کہ یہ بڑی طاقتوں

---

[1] اس کے بعد مصنف نے علم ہیئت کی روشنی میں بھی مطالع کے اختلاف کو ثابت کیا ہے۔ اس حصہ کو ہم نے حذف کردیا ہے۔

کے ہاتھ کٹھ پتلی کی طرح ناچ رہے ہیں۔ تو وہ اس حقیقت کا اندازہ اچھی طرح کر سکتا ہے کہ اگر صحیح بات یہی ہوتی کہ ایک شہر کی رویت بقیہ تمام عالم اسلام کی رویت تصور کی جائے گی جب بھی عملی طور پر اسے کر دکھلانے میں کافی مشکل پیش آتی۔

آج کے حالات کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ہم اس حقیقت کو اچھی طرح محسوس کر سکتے ہیں کہ چاند اگر ایک ایسے ملک میں نظر آئے جس کے تعلقات دوسرے ملک سے کافی اچھے ہوں تو اس کا عین امکان موجود ہے کہ دوسرے ملک کا مفتی جس میں اگرچہ چاند دیکھا نہیں جا سکا ہے وہ محض اس دوست ملک کی رویت پر عمل کا فتویٰ صادر کر دے جس کا مقصد سیاسی طور پر اپنی وفاداری کا اظہار کرنے کے سوا دوسرا نہ ہو۔

البتہ ایسے ہی دو ملک اگر ان کے درمیان دوستی کا تعلق نہ ہوا اور ایک ملک میں چاند نظر آگیا تو (دوسرے ملک کا) مفتی بڑی آسانی کے ساتھ حکومت کے رجحان کو بھانپتے اور اس کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے یہ فتویٰ جاری کر دے گا کہ دوسرے ملک رؤیت کا اس ملک میں کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر ملک کی رؤیت الگ الگ ہوتی ہے۔

اس طرح اسلام کا جیسا کچھ مذاق اور احکام شریعت کی جیسی کچھ توہین ہوگی اس کا اندازہ ہر شخص کر سکتا ہے۔ کیا ہم اسلام کو سیاسی تقاضوں کا تابع اور سیاست دانوں کے ہاتھ میں کھلونا بننے کے لئے چھوڑ دیں کہ وہ جس طرح چاہیں اسے ادھر سے ادھر گھماتے رہیں حق کا کچھ لحاظ ہو نہ حق کی تلاش کرنے کی کوئی کوشش کی جائے اور نہ تو راہ صواب کو پانے کا کوئی قصد وارادہ ہمیں نظر آتا ہو؟

کہنے کا منشا صرف یہ ہے کہ آج عالم اسلام مختلف ٹکڑیوں اور چھوٹی چھوٹی بے شمار حکومتوں کی صورت میں بٹا ہوا ہے جس میں ہر حکومت کا رخ الگ ہے اور ہر ایک کی وفاداریاں دوسرے سے مختلف ہیں۔ کسی کا رخ مغرب کی طرف ہے اور اسے وہ تمام لوگ جان سے زیادہ عزیز ہیں جن کا رخ بھی اسی سمت میں ہو۔ دوسرا مشرق کا حاشیہ

بردار ہے اور وہ ان تمام لوگوں پر دل و جان سے فدا ہے جو اسی طرح اس کی حاشیہ برداری کرنے والے ہوں۔

یہی نہیں بلکہ یہ معاملہ تو اس سے بھی آگے ہے۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ آج ان حکمرانوں نے شریعت کے احکام کو اپنے سیاسی مفادات اور دنیوی اغراض ومقاصد کے تابع بنا رکھا ہے۔ چنانچہ یہ روزہ اسی وقت رکھیں گے جب کہ چاند کسی دوست ملک میں نظر آجائے اور اسی صورت میں وہ عید بھی منائیں گے۔ اس کے برعکس اگر چاند کسی غیر دوست ملک میں نظر آتا ہے تو اپنے ہاں نہ یہ روزہ رکھیں گے اور نہ اس رویت کی بنیاد پر عید ہی منانے کے لئے تیار ہوں گے۔

دو لفظوں میں یہ کہ اگر یہی بات درست ہو کہ ایک شہر کی رؤیت عالم اسلام کے تمام شہروں کی رؤیت متصور ہوگی جب بھی آج کے حالات میں اس پر عمل درآمد ممکن نہیں ہے چاہے رابطہ عالم اسلامی یا اس طرح کی کوئی بھی دوسری اسلامی تنظیم اس مقصد کے لئے قرار دادوں پر قرار دادیں منظور کرتی رہے۔ اور مختلف ذرائع اپنا کر اس قسم کے اعلانات پر اعلانات کرتی رہے۔ الحمد للہ کہ اب بات پورے طور پر واضح ہو کر سامنے آگئی یعنی یہ کہ:

ہر شہر والوں کے لئے ان کی رؤیت صرف انہیں کے لئے معتبر ہوگی جس کی تفصیل ہم آپ کے سامنے پورے شرح وبسط کے ساتھ پیش کر چکے ہیں۔ قرآن کریم احادیث صحیحہ اور مختلف مکاتب فقہ کی نمائندگی کرنے والے امت کے جلیل القدر ائمہ اور علماء کی آراء اور ان کے اقوال سے اس مسئلے کی حقیقت دو دو چار کی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ اور کوئی پہلو تشنہ باقی نہیں رہتا۔

تعارف وتبصرہ

عربی ادب دیارِ غیر میں

از سید ضیاء الحسن ندوی ایم اے
معین دکن پریس، حیدر آباد ۱۹۸۱ء
صفحات ۲۲۰ - قیمت بیس روپے
ملنے کا پتہ: ۲۲۸ - بٹلہ ہاؤس، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

تاریخ ادب عربی کے موضوع پر اردو زبان میں کسی مستقل کتاب کی غیر موجودگی حیرت انگیز تھی، اس ضرورت کی طرف آخری چند سالوں میں عربی دانوں کی توجہ قابلِ مبارک باد ہے، اس موضوع پر پہلی کتاب ۱۹۷۷ء میں ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری کے قلم سے سامنے آئی، اس کا نام مختصر تاریخ ادب عربی ہے، (مکتبہ سلفیہ بنارس) ۔اس کا ابھی تک صرف پہلا حصہ طبع ہوا ہے جو دورِ جاہلی کی ادبی تاریخ پر مشتمل ہے۔اس موضوع اور اسی دورِ جاہلیت سے متعلق دوسری کتاب پروفیسر عبد الحلیم ندوی کے قلم سے ترتیب پائی، اس کا نام عربی ادب کی تاریخ ہے، اس کا پہلا حصہ ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا (ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی) ۔ان دونوں کتابوں کے آئندہ اجزاء سے توقع ہے کہ یہ کمی مکمل طور پر دور ہو جائے گی۔

زیر تبصرہ کتاب اس موضوع پر تیسری کوشش ہے، لیکن اس نے عربی ادب کی تمام تاریخ کو اپنا موضوع نہیں بنایا ہے، بلکہ عربی ادب کے ایک مخصوص مکتب فکر کے نشو ونما وارتقا کی تاریخ، اس کا تجزیاتی مطالعہ سادہ اور سلیس اردو زبان میں پیش کیا ہے یہ مخصوص مکتب فکر عربی زبان میں الأدب المہجری (پردیسی ادب) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اصطلاحاً یہ وہ عربی ادب ہے جو انیسویں صدی کے اواخر سے لیکر بیسویں صدی کے وسط تک جنوبی وشمالی امریکہ میں لبنانی، شامی اور فلسطینی مہاجر ادباء وشعراء کے ہاتھوں پروان

چڑھا اور ان مہاجرین کے مقامی اخبارات وجرائد اور ان کی ادبی انجمنوں کے ذریعہ منظم طور پر اشاعت پذیر ہوا، ان انجمنوں میں خاص طور پر قابلِ ذکر شمالی امریکہ کی الرابطہ القلمیہ (قائم کردہ ۱۹۲۰ء) اور جنوبی امریکہ کی العصبۃ الاندلسیہ (قائم کردہ ۱۹۳۲ء) ہیں۔

کتاب دو حصّوں میں تقسیم کی گئی ہے: پہلے حصّہ میں مذکورہ ادب کے نشو ونما وارتقاء کی تاریخ، ادبی انجمنوں کا قیام اور ان کی سرگرمیاں، اخبارات وجرائد کا اجراء، اس ادب کی مختلف اصناف سخن کا تعارف، اس کی امتیازی خصوصیات کا تجزیاتی مطالعہ بہت تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے حصّہ میں اس ادب کی نمائندہ شخصیات کا تعارف کرایا گیا ہے، لیکن یہ تعارف صرف سوانحی انداز پر موقوف نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر ان کی ادبی تخلیقات کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہے، جس سے اس تعارف کی قدر وقیمت بہت بڑھ گئی ہے۔ کتاب کی ابتداء میں پروفیسر عبد الحلیم ندوی کے قلم سے مختصر لیکن جامع مقدمہ بھی مفید معلومات پر مشتمل ہے۔

عربی ادب کے اس مکتبِ فکر کی خصوصیات میں خیالات وافکار کا تنوّع، موضوعات ومضامین میں جدت پسندی، سطحی مشرقی روحانیت کا مغربی رومانیت کے ساتھ امتزاج اور اس کے ادبی سانچوں میں پیش کرنے کا انداز، اسلوب وانداز بیان میں دل کو چھو لینے والی روانی وچاشنی قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے جس کی مفصل تصویر کشی لائق مصنف نے کتاب میں پیش کی ہے۔ اور وہ اس تصویر کشی میں خود اس حد تک محو ہو گئے ہیں کہ انھوں نے نہ صرف اس ادب اور اس کے نمائندہ ادباء وشعراء کے یہاں عربی تہذیب وثقافت ومعاشرت کے مسلمہ معتقدات سے واضح انحراف بلکہ بغاوت کے متعدی جراثیم کی نشاندہی کی ضرورت محسوس نہ کی، بلکہ ان کی تخلیقات میں زبان وبیان کے معروف ضعف ورکاکت کا ذکر بھی ضروری نہ سمجھا، یہ مصنف کے اپنے موضوع کے ساتھ عشق کی حد تک وارفتگی کی دلیل ہے کہ وہ خود اپنے مزاج وطبع کے لحاظ سے ادیب وشاعر پیدا ہوئے ہیں، وہ دونوں زبانوں پر نہ صرف کامل قدرت بلکہ ان کا اعلیٰ ادبی وشعری ذوق رکھتے ہیں، اور ان سے مذکورہ ادب کی رومانیت میں کھو جانے کا سہو ممکن ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ علمی حلقوں میں یہ عذر قابل قبول بھی ہو۔

بہر حال کتاب بحیثیت مجموعی علمی وادبی لحاظ سے نہ صرف ایک وقیع اضافہ ہے، بلکہ ابھی اپنے موضوع پر منفرد بھی ہے۔ اسلوب بیان سادہ دپرکار اور مصنف کی ادیبانہ صلاحیتوں کا غماز ہے۔ اردو کتابت وطباعت کی معروف خامیوں نے اس کتاب کے ظاہری حسن پر بہت ظلم وزیادتی کی ہے، جس کا اندازہ مکمل دس صفحات کے غلط نامہ سے لگایا جاسکتا ہے کسی بھی مصنف کی سنجیدہ علمی وادبی کوشش کا خون کرنے کے لئے یہ حد ہے۔

ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں

اسلام کی بنیادیں ـــــ مصنف: حسن ایوب - مترجم: عبید اللہ فہد فلاحی
صفحات ۵۲۰ قیمت ۲۰ روپئے، کاغذ عمدہ۔ کتابت دیدہ زیب اور آفسٹ کی طباعت
ناشر: ہندوستان پبلیکشنز ۳۵-۲۰۲۴ گلی قاسم جان۔ دہلی ۶

زیر تبصرہ کتاب میں اسلامی عقائد کو قدیم علم کلام کے مباحث اور جدید نظریات کی روشنی میں مصنف نے بہت ہی مناسب انداز سے اور دل پذیر پیرائے میں پیش کیا ہے۔ مصنف نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "اس کتاب میں ان تمام عقائد پر جامع گفتگو کی گئی ہے جن پر ایمان لانا ایک مسلمان کے لئے لازم ہے۔ اس میں ایک طرف کتاب وسنت سے قطعی اور مستحکم نصوص دے گئے ہیں دوسری طرف قدیم وجدید علمی اور عقلی دلائل کا وافر ذخیرہ بھی اکٹھا کر دیا گیا ہے مقصود یہ ہے کہ وہ لوگ بھی فائدہ اٹھا سکیں جنہوں نے علم عقائد کو قدیم طرز پر پڑھا ہے اور وہ لوگ بھی محروم نہ رہ جائیں جنہوں نے جدید طریقے پر اس کا مطالعہ کیا ہے۔ اگر میں یہ کہوں تو مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ اپنے نوع کی پہلی کتاب ہے جس نے کتابوں کے انبار میں دبے ہوئے توحید کے ان مسائل کو جمع کر دیا ہے جن کا حصول نہایت دشوار اور ان کی جمع وترتیب کافی محنت طلب چیز تھی۔"

عبید اللہ فہد فلاحی نے عربی سے اردو میں اس کتاب کا ترجمہ پیش کر کے گرانقدر خدمت انجام دی ہے۔ ایک نوجوان طالب علم کی حیثیت سے ان کی یہ دینی اور ادبی کاوش لائق صد ستائش ہے اور اسلامی مسائل سے دلچسپی کا اظہار کرتی ہے۔

کتاب کے سلسلے میں مترجم کے خیالات سے ان کے جذب دلی کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "واقعہ یہ ہے کہ سینکڑوں سال کی ریشہ دوانیوں کے بعد دشمن اب نہایت ہوشیار اور چالاک ہوگیا ہے، وہ اب علم و فلسفہ، کلچر و ثقافت اور تہذیب و ترقی کے نام پر ہمارے اسلامی ورثہ پر حملہ کر رہا ہے اور ہماری نوجوان نسلوں کو مسموم کر رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ اسلام کی واضح مدلل اور دل نشیں تعلیمات سے اس کا مقابلہ کیا جائے اور نوجوانوں کا ذہن فکری و ثقافتی طور سے اتنا پختہ کر دیا جائے کہ کسی نظریہ، کسی ثقافت اور کسی فکر کی چمک دمک انھیں اپنی طرف مائل نہ کر سکے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ عقائد کے موضوع پر یہ کتاب اسلامی نشاۃ ثانیہ کے سلسلے میں ایک اہم کڑی ثابت ہو اور داخلی محاذ کو مضبوط سے مضبوط تر بنانے میں ممد و معاون ہو۔"

ترجمہ کا فن ادبی حیثیت سے مشکل ترین فن ہے۔ اس فن کی جملہ نزاکتوں اور باریکیوں سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں ہے اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ عبید اللہ فہد صاحب اس میں کامیاب رہے ہیں۔ ترجمہ کے دیکھنے سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں عربی اور اردو دونوں زبانوں پر اچھی قدرت حاصل ہے۔ انھوں نے عربی متن کو جس طرح رواں دواں اور شگفتہ اردو میں منتقل کیا ہے اس سے ان کے ادبی ذوق کا پتہ چلتا ہے۔ فہرست ابواب کی از سر نو ترتیب و تدوین بھی مترجم کے حسن ذوق کی غمازی کرتی ہے۔ بعض جزوی امور کی نشاندہی بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔

صفحہ ۱۰ پر "بعض اسلامی فرقوں کا تبصرہ اور ان میں سے ہر ایک کی مختصر سوانح" لکھا گیا ہے۔ فرقوں کی "سوانح" نہیں حالات لکھے جاتے ہیں۔ یہ جملہ کچھ اس طرح زیادہ مربوط اور واضح بنایا جا سکتا تھا — "بعض اسلامی فرقوں اور ان کے حالات کا اجمالی تذکرہ"۔

اسی صفحے پر "شائع کرنے کی ترجیحی ذمہ داری" کا لفظ زیادہ جچتا نہیں۔ مصنف کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ ترجمہ یوں ہے: "اور ہر مصنف کی ذمہ داری ہے کہ جتنا ممکن ہو کمال و حسن ادا تک پہنچنے کی ہر ممکن جد و جہد کرے۔"

ترجمہ اس طرح ہو سکتا تھا: "اور یہ ہر ایک مصنف کی شان ہوتی ہے کہ جہاں

تک ممکن ہو سکے وہ درجہ کمال تک پہنچنے کی پوری پوری کوشش کرے "۔
ترجمہ میں محترم اور برگزیدہ ہستیوں کے لئے مترجم نے "تم" کا لفظ استعمال کیا ہے "تم" کی جگہ "آپ" کا لفظ لایا جاتا تو ترجمے کا حسن دوبالا ہو جاتا۔ اسی طرح صفحہ ۹ پر "توحید باری" کی جگہ "توحید باری تعالیٰ" زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔
مجھے امید ہے اردو خواں اور اسلام پسند حضرات کے درمیان یہ کتاب بہت زیادہ پسند کی جائے گی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ (ڈاکٹر عبدالباری)

R. No. 38933/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جارہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں، جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں، ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جاسکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200 ڈالر یا اس کے مساوی رقم
*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ جزائے عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

چھرت نائیشنل دہلی آرٹ پریس دہلی میں چھپا

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھپور، علی گڈھ

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ــــــــ اکتوبر ۱۹۸۳ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲ شمارہ ۳

رمضان تا ذوالحجہ ۱۴۰۳ھ

جولائی تا اکتوبر ۱۹۸۳ء

سالانہ زرِتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپے
پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک)	۵۰ روپے
دیگر ممالک سے (")	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ پروفیسر نذیر احمد ——— سابق صدر شعبہ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
فارسی کے مشہور محقق۔ اب تک فارسی کے متعدد نسخوں کو اس طرح ایڈٹ کیا ہے کہ خود ایران کے محققین نے اس کے معیار کو تسلیم کیا ہے۔ ان کے علاوہ طبع زاد تصانیف اور مقالوں کی تعداد بھی کچھ کم نہیں ہے۔ مختلف علمی اداروں سے وابستہ ہیں۔

۲۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی ——— شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ جناب سلطان احمد اصلاحی ——— رکن ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد ——— کلیۃ الادب۔ جامعہ بغداد۔ عراق

۵۔ ڈاکٹر عبد المغنی ——— بی۔ این کالج۔ پٹنہ یونیورسٹی۔ بہار

۶۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی ——— شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری ——— سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلام کے مطالعہ کے اصول و شرائط

سید جلال الدین عمری

ایک زمانہ تھا جب کہ اسلام کا مطالعہ بڑی حد تک دینی مدارس اور قدیم علماء کے درمیان محدود تھا۔ اس سے ہٹ کر معدودے چند مستشرقین نے بالعموم اپنے مذموم مقاصد کے تحت اس کی طرف توجہ کی۔ اب یہ دیکھ کر مسرت ہوتی ہے کہ وہ ایک وسیع دائرہ میں زیر بحث آچکا ہے۔ ہمارے دانشور اور مفکرین بھی اس سے دلچسپی لے رہے ہیں۔ یونیورسٹیوں اور درس گاہوں میں اس کی درس و تدریس ہو رہی ہے۔ مختلف اسلامی موضوعات پر غور و فکر اور بحث و مباحثہ جاری ہے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ آج کے دور میں اسلام کی کیا معنویت اور افادیت ہے اور زندگی کے پیچیدہ مسائل میں وہ ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے؟ یہ بات بھی بڑی قابل قدر ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ جو ہر چیز کو مغرب کی عینک سے دیکھنے کا عادی رہا ہے اور جس نے کبھی اسلام کی طرف توجہ بھی کی تو مستشرقین کے زیر اثر کی، اب اس کے نقصانات کو محسوس کرنے لگا ہے اور آزاد علمی فضا میں اسلام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے۔ خود مستشرقین کا اسلام کے مطالعہ کی طرف صرف یہی نہیں کہ رجحان بڑھ رہا ہے بلکہ ان کے مطالعہ میں طنز و تعریض اور تحقیر کی جگہ کسی قدر سنجیدگی نمایاں ہوتی جا رہی ہے۔

اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلام کے مطالعہ کے سلسلہ میں ان جدید مفکرین کی طرف سے بعض بنیادی باتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یا یہ کہ ان کی اہمیت نہیں محسوس کی جاتی ہے۔ اس وجہ سے یہ مطالعہ ناقص اور ادھورا ہی نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات اس سے اسلام کے بارے میں شدید غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اعتراضات اور جوابات کا ایک طویل

سلسلہ چل پڑتا ہے۔ یہاں ہم اسلام کے تفصیلی اور تحقیقی مطالعہ کے لئے بعض اصول و شرائط کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ ہم سب جانتے ہیں کہ اسلام کے بنیادی مآخذ — قرآن اور حدیث — عربی زبان میں ہیں۔ اسلام کے تفصیلی مطالعہ کے لئے اس زبان سے، اس کے الفاظ کے دروبست سے اور اس کے اسلوب اور انداز بیان سے اچھی طرح واقف ہونا ضروری ہے۔ قرآن اور حدیث کی زبان کلاسیکی اور اس قدر معیاری ہے کہ ان کا مقابلہ عربی ادب کی کوئی تحریر آج تک نہ کرسکی، ان کے لفظ لفظ میں معانی کی ایک دنیا آباد ہے۔ عربی زبان کی اعلیٰ صلاحیت کے بغیر آدمی ان باریکیوں کو سمجھ نہیں سکتا جو ان میں چھپی ہوئی ہیں۔ لیکن یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسلامی مسائل پر بحث و تمحیص کے لئے عربی زبان کا گہرا علم کیا معنی سرسری واقفیت بھی ضروری نہیں سمجھی جاتی۔

۲۔ جو موضوع زیر بحث ہو، انڈکس کی مدد سے، اس سے متعلق حسب منشا دو ایک جملوں کا لے لینا صحیح نہیں ہے بلکہ اس سلسلے کے تمام نصوص کا غیر جانب داری اور اخلاص کے ساتھ مطالعہ ہونا چاہیئے۔ بجائے اس کے کہ ان نصوص کو کسی مزعومہ فکر و خیال کی تائید یا تردید میں استعمال کیا جائے، ان کے الفاظ، اسلوب، سیاق و سباق اور پس منظر کی روشنی میں ان کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی جائے۔

۳۔ جس مسئلہ میں قرآن مجید کے علاوہ حدیث بھی زیر بحث ہو اس کی صحت کا اطمینان کر لیا جائے، اس لئے کہ اگر کسی حدیث سے آپ کچھ نتائج اخذ کرتے چلے جائیں اور ائمہ حدیث اسے حدیث ماننے ہی سے انکار کر دیں تو آپ کے اخذ کردہ نتائج کی پوری عمارت از خود منہدم ہو جائیگی۔

۴۔ جو حکم زیر بحث ہو اس کے متعلق یہ جاننا ضروری ہے کہ آیا وہ وقتی اور عارضی ہے یا ابدی اور دوامی، عام ہے یا خاص، اس کے ساتھ کوئی شرط لگی ہوئی ہے یا وہ غیر مشروط ہے، وہ وجوب کے لئے ہے یا محض ندب و استحباب کے لئے، جب تک اس کی صحیح نوعیت متعین نہ ہو جائے اس کے بارے میں گفتگو آگے نہیں بڑھائی جاسکتی۔

۵۔ کسی بھی حکم کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لئے صرف ان نصوص کا مطالعہ کافی نہیں ہے جن میں براہ راست وہ حکم آیا ہے۔ شریعت کے کسی حکم کو الگ سے دیکھنے میں بعض اوقات

غلط فہمی کا امکان ہے لیکن اسی کو اگر دین کی پوری تعلیمات کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ غلط فہمی دور ہو سکتی ہے۔ اسلام میں چور کا ہاتھ کاٹ دینے کا حکم ہے۔ ایک شخص اسے جرم کے مقابلہ میں انتہائی سخت اور غیر معمولی سزا قرار دے سکتا ہے۔ لیکن جب وہ یہ دیکھے گا کہ اس حکم کو نافذ کرنے سے پہلے اسلام انسان کے اندر خدا اور آخرت کا خوف پیدا کرتا ہے، معاشرہ میں ہمدردی و غم خواری کے جذبات کو نشو و نما دیتا ہے۔ ریاست کو غریبوں اور نادار لوں کی معاشی کفالت کی ہدایت کرتا ہے اور اس بات کی نگرانی کرتا ہے کہ کوئی شخص ایسے حالات میں نہ گھر جائے کہ وہ چوری کے ذریعہ اپنا پیٹ بھرنے پر مجبور ہو جائے، تو اس کی رائے بدل سکتی ہے اور اسے وہ حق بجانب قرار دے سکتا ہے۔

۶۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو محض ایک نظریہ کی حیثیت سے نہیں پیش کیا بلکہ اس کی بنیاد پر ایک امت برپا کی، ایک معاشرہ قائم کیا اور ایک مملکت کا نظام چلا کر دکھایا، پھر آپ کے بعد خلفاء راشدین نے اسی نہج پر اسے جاری رکھا۔ یہ اسلام کی ایک مستند عملی تفسیر ہے۔ اسلام کا مطالعہ اس عملی تفسیر کو نظر انداز کر کے نہیں ہو سکتا۔ کسی بھی مسئلہ پر سوچتے وقت یہ دیکھنا بالکل فطری بھی ہے اور ضروری بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے دور میں اسے کس طرح سمجھا گیا اور اس پر کس طرح عمل درآمد ہوا۔ اسلام کی ہر وہ تعبیر و تشریح جسے یہ دور مبارک رد کر دے کبھی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

اسلام کے مطالعہ کے سلسلہ میں ان بنیادی باتوں کو پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ورنہ اس بات کا شدید خطرہ ہے کہ ہمارا مطالعہ غلط رخ پر ہونے لگے اور ہم اپنے خود ساختہ تصورات کو اسلام کی طرف منسوب کر بیٹھیں۔ اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ جب بھی قرآن و حدیث کو اپنے موہوم افکار و خیالات کے لئے استعمال کیا گیا اور انھیں ٹھیک ٹھیک سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی تو بڑی بھیانک غلطیاں سرزد ہوئیں، مختلف فرقے وجود میں آئے اور امت کا شیرازہ منتشر ہو کر رہ گیا۔ اسلام کی تعبیر و تشریح میں اس سے پوری طرح احتراز کرنا چاہئے۔

تحقیق و تنقید

فارسی کی قدیم ترین تفسیر
یعنی
تفسیر طبری (ترجمہ)

پروفیسر نذیر احمد

فارسی میں قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر کی روایت بہت قدیم ہے، قدیم ترین فارسی تفسیروں میں محمد بن جریر طبری کی تفسیر 'جامع البیان فی تفسیر القرآن' کا فارسی ترجمہ، تفسیر کیمبرج[1]، تفسیر سورآبادی[2]، تفسیر پاک[3] وغیرہ قابل ذکر ہیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور تفسیر یا ترجمۂ تفسیر طبری ہے، اگرچہ خود محمد بن جریر طبری نے براہ راست اس کو فارسی میں نہیں لکھا تھا، بلکہ ان کی وفات کے تقریباً ۴۰ سال بعد علماء کی ایک جماعت نے

---

[1] یہ ایک تفسیر تھی جو اصلاً چار جلد میں مکمل ہوئی تھی، اب اس کی آخری دو جلدیں کیمبرج یونیورسٹی کے کتب خانے میں ذیل شمارہ Mm.4.15. Erpenius محفوظ ہے، محققین کا خیال ہے قرن پنجم کے نصف اول سے قبل کی ہے، نسخے کی کتابت ۶۲۸ھ میں ہوئی، دو ضخیم جلدوں میں بنیاد فرہنگ ایران کی طرف سے ڈاکٹر جلال متینی کی تصحیح اور عالمانہ مقدمہ کے ساتھ ۱۳۴۹ شمسی میں شائع ہوئی ہے۔

[2] اس کے مصنف ابوبکر عتیق سورآبادی ہیں جو قرن پنجم کے اہم دانشمند تھے، اس کا ایک حصہ ڈاکٹر یحییٰ مہدوی کے مقدمے کے ساتھ ۱۳۴۷ میں شائع ہوا، اور اس کا عکسی نسخہ بنیاد فرہنگ کی طرف سے ۱۳۴۵ھ میں دو سال قبل شائع ہو چکا تھا۔

[3] تفسیر پاک صاحب اصل ایک قدیم تفسیر کے باقی ماندہ جز کا نام دیا گیا، یہ باقی ماندہ اجزا پنجاب یونیورسٹی

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اس کو فارسی کا جامہ پہنایا تھا، لیکن بعض لحاظ سے یہ تفسیر سب سے اہم ہے۔
اول یہ کہ یہ تفسیر اسلامی دور کے سب سے بڑے مفسر اور مورخ کی تراوش خامہ کا نتیجہ ہے۔
دوم یہ کہ باوجود اس کے کہ فارسی تفسیر محض ترجمہ ہے، لیکن یہ ترجمہ بھی تمام دریافت شدہ تفاسیر اور تراجم میں سب سے زیادہ قدیم ہے۔
سوم یہ کہ اس میں مسائل پر جس طرح عالمانہ نظر ڈالی گئی ہے، دوسری تفسیریں اس سے عاری ہیں۔
چہارم یہ کہ دریافت شدہ تفاسیر میں یہ سب سے زیادہ ضخیم بھی ہے۔
پنجم یہ کہ اس کے بارے میں جتنے تاریخی شواہد ہیں وہ کسی ایک قدیم تفسیر کے سلسلے میں نہیں محمد بن جریر طبری (۲۲۶ - ۳۱۰) عالم اسلام کے سب سے بڑے مورخ[1] اور مفسر

میں محفوظ ہیں، اس کا عکس بنیاد فرہنگ تہران کی طرف سے ۱۳۴۴ھ میں شائع ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ متعدد قدیم تفسیروں کے اجزا باقی رہ گئے، ان میں سے ایک نسخہ کتاب خانہ خسرو پاشا استنبول میں ہے۔ اس کے صرف ۶۰ ورق باقی ہیں، مجتبیٰ مینوی کا خیال ہے کہ تفسیر کیمبرج سے موخر نہیں، یہ تفسیر "بخشی از تفسیری کہن" کے عنوان سے بنیاد فرہنگ نے ۱۳۵۱ھ میں شائع کر دی ہے، مصحح محمد روشن ہیں۔

[1] ہٹی کا مشہور قول قابل ذکر ہے:-

> بنی نوع انسان کے مخصوص کام مسلمانوں کے توسط سے انجام پذیر ہوئے، عظیم ترین فلسفی الفارابی مسلمان تھا، سب سے بڑے ریاضی داں ابو کامل اور ابراہیم بن سنان مسلمان تھے، سب سے بڑا جغرافیہ داں اور دائرۃ المعارفانہ صلاحیت کا حامل المسعودی مسلمان تھا اور سب سے بڑا مورخ الطبری بھی مسلمان تھا۔ (تاریخ عرب)

طبری کی خدمات کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی ابتدائے تحریر سے موت تک اس کے کام کا جو اوسط نکالا گیا تو ۱۴ ورق یومیہ کا اوسط نکلا، اور واضح ہو کہ یہ اوراق علمی فضیلت اور محققانہ بصیرت کے نمائندہ تھے۔

گذرے ہیں، ان کی تاریخ الرسل والملوک، فنِ تاریخ کا شاہکار ہے، جو ۱۵ جلدوں میں لائڈن سے ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء شائع ہوئی ہے، ایسی عظیم تاریخ کی ترتیب و تالیف ایک ادارے کے بس کی بات نہ ہو، ایک تنہا شخص کی کاوش کا نتیجہ حیرت انگیز ہے، اسی عظیم مصنف کا دوسرا بڑا کارنامہ قرآن مجید[1] کی تفسیر ہے جو چالیس مجلات پر مشتمل ہے، مشہور سامانی امیر منصور بن نوح کے پاس جب یہ مجلات لائے گئے تو اس کو ان سے استفادہ مشکل ہوا، اس نے علمائے خراسان و ماوراء النہر کی ایک مجلس طلب کی، اور تفسیر قرآن کے فارسی میں لکھے جانے کے جواز پر[2] غور و خوض ہوا، بالآخر طے پایا کہ فارسی میں تفسیر لکھنا اور پڑھنا دو وجہ سے جائز ہے۔ اول یہ کہ خود قرآن میں ہے کہ کوئی پیغمبر بجز اس قوم کی کسی دوسری زبان[3] میں نہیں بھیجا گیا۔ دوم یہ کہ فارسی نہایت قدیم زبان ہے، حضرت آدم سے حضرت اسماعیل تک سارے پیغمبروں کی زبان فارسی تھی، حضرت اسماعیل پہلے نبی ہیں جن کی زبان عربی رہی ہے، اس کے بعد ماوراء النہر اور خراسان کے علماء کی ایک معتبر جماعت کے توسط سے تفسیر طبری فارسی میں منتقل ہوئی جس میں اسناد وغیرہ کم کر کے صرف ۷ مجلات رہ گئے، خود ترجمۂ تفسیر طبری کے مقدمے کی اہم عبارت[4] یہ ہے:-

> این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمۃ اللہ علیہ، ترجمہ کردہ بزبان فارسی دری راست[5]، و این کتاب را بیاوردند از بغداد چہل مصحف بود نبشتہ بزبان تازی و بہ اسنادہای دراز بود، بیاوردند سوی

---

[1] یہ تفسیر علامہ محمود محمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ ۱۶ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے ابھی نامکمل ہے۔

[2] یہ تفصیلات مقدمۂ ترجمۂ تفسیر سے ماخوذ ہیں۔

[3] وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم (ابراہیم ۴)

[4] مطبوعہ نسخہ کی عبارت قلمی نسخے سے خاصی مختلف ہے۔

[5] صفا نے 'براہ راست' لکھا ہے۔

امیر سید ملک مظفر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسمٰعیل رضی اللہ عنہم، پس دشوار بود بر وی خواندن این و عبارت کردن این کتاب بزبان تازی، و چناں خواست کہ مر این را ترجمہ کنند بزبان فارسی، پس علماء ماوراء النہر گرد کرد کہ روا باشد خواندن و نبشتن تفسیر قرآن بپارسی آں کسی را کہ تازی نداند[1] از قول خداوند کہ گفت "وما ارسلنا من رسولٍ الا بلسان قومہ" ہیچ پیغامبر را نفرستادیم مگر بزبان قوم خویش تا بدانستندی و دیگر آں بود کہ ایں زبان پارسی از قدیم باز دانستند، از روزگار آدم تا روزگار اسمٰعیل علیہما السلام ہمہ پیغامبراں و ملوکاں زمین بپارسی سخن گفتندی و اوّل کسی کہ سخن گفت بزبان تازی اسمٰعیل بود و پیغامبر ما صلی اللہ علیہ وسلم از عرب بیروں آمد و ایں قرآن بزبان عرب بر و نزد فرستادند و بدیں ناحیت ما زبان فارسی است و ملوک جانب ملوک عجم اند، پس ملک مظفر ابو صالح بفرمود گرد کردن علماء ماوراء النہر از شہر بخارا چوں ابو بکر محمد[2] بن الفضل الامام، و چوں ابو بکر محمد[3] بن اسمٰعیل الفقیہ و چوں ابو بکر احمد بن حامد الفقیہ و چوں خلیل بن احمد السجستانی[4] جبید العلماء و بیاوردند از شہر بلخ چوں ابو جعفر محمد بن علی[5] و ازباب الہند و الحسن علی بن مندوست الفقیہ و ابو الجہم خالد بن ہانی المتفقہ و ہم ازیں گونہ از شہر سمرقند و اسپیجاب و فرغانہ و از شہری کہ بود ہمہ خطہا بداد ندبر ترجمہ ایں کتاب کہ راست است، پس بیروں آمد فرمان امیر سید ملک مظفر بر دست کسہا و بزرگان و وزیراں او و بزبان خاصہ او و غلام او ابو الحسن فایق

[1] اس کے بعد کا یہ اضافہ "و ایشاں فتوی کردند کہ روا باشد کہ ایں کتاب را بزبان پارسی گردانیم" کفتندر امپور کے قلمی نسخے میں جو میرے مطالعے میں ہے، موجود نہیں۔

[2،3] صفا: تاریخ ادبیات ج ا ص ۴۶۲ میں یہ دونوں نام محذوف ہیں [4] یہ ٹکڑا تاریخ ادبیات میں محذوف ہے [5] ایضاً و از باب الہند الحسن بن علی مندوسی۔

- الخالصہ سوی این مردان وعلمار تا ایشان از میان خویش ہر کدام دانا تر اختیار کردند تا این کتاب را ترجمہ کنند و اقتصار کردند بر متون اخبار و این را بیست مصحف گردانیدند، ازین جملہ چہاردہ مصحف بنہادند تفسیر قرآن از اول عالم تا آن وقت کہ پیغامبر ما ازین جہان بیرون شد و وحی از آسمان گسسستہ شد، تا این چہاردہ مصحف فرو نہادہ آمد، ہر یکی نیم ہفت یک، تا جملہ ہمہ تفسیر قرآن باشد، پس وفات پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم تا آن وقت کہ محمد بن جریر الطبری ازین جہان بیرون شد اندر سال سیصد و چہل و پنج بود از ہجرت، پس شش مصحف دیگر فرو نہادیم تا این ہمہ بیست مصحف تمام شد و تفسیر قرآن و قصہا ! ان پیغامبر کہ بودند از پس او و قصہا و امیران مومنان کہ بودند تا بدین روزگار کہ یاد کردیم ہمہ گفتہ شود و ما این ہمہ را اندر ہفت مجلد بر ان تالیف نسخت کردیم تخفیف را و اللہ الموافق للصواب -

یہ کتاب محمد بن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کی ہوئی تفسیر بزرگ ہے، جو فارسی دری میں ترجمہ کی ہوئی ہے، اس کتاب کو بغداد سے لائے، چالیس مجلدات میں عربی زبان میں تھی، اور اس میں بڑے طویل اسناد تھے، اس کو امیر سدید[1] ملک مظفر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل رضی اللہ عنہم کے پاس لائے، اس کے لئے اس کا پڑھنا اور اس کا عربی میں سمجھنا بڑا دشوار تھا، اس نے خواہش ظاہر کی کہ اس کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا جائے، پس ماوراء النہر کے علمار کو

---

[1] زین الاخبار ص ۱۶۱، ۱۶۲ میں اس کا نام "سدید" لکھا ہوا ہے، بظاہر "سدید" اس کی تصحیف ہے۔

جمع کرکے فتویٰ پوچھا کہ اس کتاب کو فارسی میں منتقل کرانا درست ہے یا نہیں؟ انھوں نے فتویٰ دیا کہ ایسے شخص کے لئے کہ جو عربی پڑھنا لکھنا نہیں جانتا قرآن کی اس آیت کی روشنی میں وما ارسلنا من رسول الخ (اور ہم نے نہیں بھیجا کسی رسول کو بجز اپنی قوم کے زبان میں تا وہ لوگ جانتے) جائز ہے، دوسرے یہ کہ اس زبان فارسی کو قدیم زمانے سے لوگ جانتے ہیں، حضرت آدم کے زمانے سے حضرت اسماعیل کے قبل تک سب پیغمبر اور بادشاہ زبان فارسی بولتے تھے، اور پہلے شخص جنھوں نے عربی میں گفتگو کی وہ حضرت اسماعیل تھے، اور ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے، اور یہ قرآن عربی زبان میں ان پر بھیجا گیا، اور ہمارے اس خطے کی زبان فارسی ہے اور ان اطراف کے حکمراں ملوک عجم ہیں، پس ملک مظفر ابوصالح نے علماء ماوراءالنہر کو اکٹھا کرنے کا حکم دیا، مثلاً شہر بخارا سے علماء مانند ابوبکر محمد بن الفضل الامام، ابوبکر محمد بن اسماعیل فقیہ، ابوبکر احمد بن حامد فقیہ، خلیل بن احمد سجستانی جہید العلماء، اور شہر بلخ سے علماء مانند ابوجعفر محمد بن علی (عن باب الهند) الحسن علی بن مندمست فقیہ، ابوجہم خالد بن ابی متفقہ لائے گئے، اسی طرح شہر سمرقند، اسبیجاب فرغانہ وغیرہ ہر شہر میں جو علماء تھے سبھوں نے اتفاق کیا کہ اس کتاب (تفسیر طبری) کا فارسی میں ترجمہ مناسب ہے،

ان کے بعد سید ملک مظفر نے عوام وخواص، اور اپنے وزیروں (اور اپنی زبان میں) اور اپنے خادم ابوالحسن فائق الخاصہ کے توسط سے عام لوگوں، خصوصاً علماء کو حکم بھیجا کہ اپنے درمیان جن کو خردمند سمجھیں منتخب کریں جو اس تفسیر کا ترجمہ کریں۔ انھوں نے متن اخبار پر مبنی اس کو بیس مجلدات میں مقصور کیا، ان میں سے ۷ مجلدات تفسیر قرآن

کے تخلیق عالم سے حضور کائنات کی وفات اور نزول وحی کے خاتمے
تک، ان ۴۰ مجلدات میں سے ہر ایک ۱/۴ حصہ تھا، یہاں تک یہ مکمل
قرآن مجید کی تفسیر ہوئی پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے محمد بن
جریر طبری کی ۳۲۵ھ تک چھ مجلدات مکمل ہوئے، یہ سب ۲۰ مجلد
ہوئے ان پر تفسیر مکمل ہوگئی، اس کے بعد یاران و اصحاب پیغامبر
صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور ہمارے زمانے تک کے مسلمان حکمرانوں
کے واقعات سب جمع ہوئے، یہ سب سات مجلدیں اس کتاب میں
اضافہ کر دیئے گئے۔

اگرچہ تفسیر طبری کے ترجمے کی قطعی تاریخ معلوم نہیں لیکن اتنا مسلم ہے کہ یہ ترجمہ [1] ۳۵۰ اور [2] ۳۶۵ھ کے درمیان مکمل ہوا اس لئے کہ امیر منصور بن نوح کا زمانۂ حکومت یہی ہے۔ ابتداء میں عرض ہو چکا ہے کہ یہ فارسی میں سب سے قدیم تفسیر ہے، اس کے مختلف وجوہ ہیں۔

اولاً یہ کہ مقدمہ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ اس تفسیر یعنی تفسیر طبری کے ترجمے کے قبل کسی اور زبان میں قرآن کا ترجمہ یا تفسیر نہیں لکھی گئی تھی، گویا سب سے قبل علماء کا فتویٰ اس امر کی بابت طلب کیا گیا کہ دوسری زبان میں قرآن کے ترجمے یا تفسیر کا جواز ہے یا نہیں، اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت تک اس طرح کا اقدام نہیں ہوا تھا۔

ثانیاً یہ کہ خراسان اور ماوراءالنہر کا خطہ فارسی زبان و ادب کی نشاۃ ثانیہ کا مرکز

---

[1] امیر منصور، عبدالملک بن نوح کی وفات پر امیر بخارا ہوا اور تاریخ بخارا ص ۱۱۵ میں اس کی وفات ۸ شوال ۳۵۰ھ درج ہے نیز دیکھئے زین الاخبار ص ۶۲ اس کی رو سے امیر منصور کی تخت نشینی ۳۵۰ھ کی ہے۔ [2] زین الاخبار ص ۶۴ میں منصور کی وفات کی تاریخ ۱۱ شوال ۳۶۵ھ درج ہے

رہا ہے۔ اگر اس عہد سے قبل کوئی کوشش ہوئی ہوتی تو اسی علاقہ ہی میں ہوتی اسی خطے کے ایک بادشاہ کی طرف سے ایک پروگرام کے تحت ایک عربی تفسیر کو فارسی میں منتقلی، اس سے قبل کی کوشش کی نفی کرتی ہے۔

ثالثاً یہ کہ اس کے قبل کی کوئی تفسیر فارسی اب تک مکشوف نہیں ہوئی ہے، جو قدیم تفسیریں[۱] دستیاب ہیں وہ سب بعد کی ہیں۔

تفسیر طبری (ترجمہ فارسی) کی اہم خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ترجمہ فارسی اصل عربی سے مختصر ہے، ترجمے میں طویل اسناد بعض جگہ مختصر اور بعض جگہ بالکل حذف کردیئے گئے ہیں۔

۲۔ اولاً تحت اللفظ ترجمہ ہے، پھر تفسیر شروع ہوتی ہے، اس میں افراد اور واقعات جو قرآن میں مذکور ہیں ان پر تفصیلی یادداشت درج کی جاتی ہے، ساتھ ہی ہر سورہ یا اس کے مختلف اجزاء کی شانِ نزول سے بھی بحث ہوتی ہے، سورہ فاتحہ کا ترجمہ و تفسیر ذیل میں درج ہے۔

(ترجمہ) بنام خدا بخشندہ مہربان

سپاس خدائے را پروردگار جہانیان بخشایندہ بخشائشگر، پادشاہ روز دین یعنی روز رستخیز، مر ترا می پرستیم و مر ترا بیاری می خواہیم راہ نمائے ما را راہ یعنی دین اسلام، راہ آنکہا کہ نعمت کردی تو بر ایشان، نہ راہ آنکہا کہ تو خشمناک شدی بر ایشان یعنی جہودان نہ گمراہان یعنی ترسایان

تفسیر

این سورہ فاتحۃ الکتاب خوانند و نیز ام الکتاب گویند نیز سبع المثانی گویند، اما فاتحۃ الکتاب از بہر آن گویند کہ ہمہ قرآن بدین سورۃ گشادہ شود و اول ہمہ قرآن این سورۃ باید خواندن، اما ام الکتاب از بہر آن خوانند کہ مادر ہمہ قرآن این سورہ است و ہمہ قرآن ازین سخن ہا خدو ازین گشادہ آید و بیشتر از ہمہ قرآن اینست، اما سبع المثانی از بہر آن گویند کہ این سورۃ ہفت آیت است و این دو بار است کہ کلمتہائی آن دو بار آید چنانکہ گوید بسم اللہ الرحمٰن

[۱] اس میں تفسیر کیمبرج اور تفسیر سور آبادی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ اور دونوں اس ترجمے کے بعد کی ہیں۔

الرحیم"، دیگر بارہ "الرحمٰن الرحیم" دگوید "ایاک نعبد" ودیگر بارہ "ایاک"
آید، دگویند "الصراط" ودیگر بارہ "صراط" آید دگویند "علیہم" ودیگر بارہ
"علیہم" آید، سبع مثانی این باشد۔

سورہ "الم" میں جو واقعات تفصیل سے بیان ہوئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:۔

قصہ کا فران منافقان
قصۂ بیست وہشت مسئلہ کہ جہودان در توریۃ نوشتند
یاد کردن مسئلہ ہا وجواب پیغامبر
قصہ آفریدن آدم علیہ السلام
سبب آمدن ابلیس از آسمان بر زمین
سجدہ کردن فرشتگان آدم را علیہ السلام
قصہ توبہ آدم علیہ السلام
قصۂ تخم کشتن آدم علیہ السلام
خطبۂ آدم علیہ السلام
قصۂ موسیٰ وذبح بقرہ
رفتن موسیٰ علیہ السلام وبنی اسرائیل بحرب جباران
قصۂ ہاروت وماروت وہلاک شدن ایشاں
قصۂ بناء کعبہ وگردانیدن قبلہ

ایک قوم جو مسخ کرکے بندر کردی گئی اس کی تفسیر اس طرح ملتی ہے:

این قوم داود بودند بجاعزہ البحر، خدائے برایشاں خشم گرفت وکپی گردانیدشان، یک گروہ این بودند کہ مسخ گشتند، اما دیگر گروہ کہ مسخ گشتند از قوم عیسیٰ بودند اندر شہری بشام برکنار دریا، و داؤد زندہ بود و ماہیان از دریا پیش خداوند عزوجل از آدمیان بنالیدند، گفتند: روز شنبہ روز عید ما باشد و ما نیز بزیارت یکدیگر رویم، باید کہ بفرمائی تا روز شنبہ

ما را گرین خدائے بزبودما اندر فرمود کر روا نباشد روز شنبہ ماہی گرفتند چون داؤد ازین جہاں بیرون شد گروہی مانده بودند از علماء و نہی ہمی کردند از ماہی گرفتن بروز شنبہ و بدان دریا ماہی بی عدد بودندی و بروز شنبہ خویشتن را از قعر دریا بر کشیدندی و بزیارت یکدیگر شدندی، چون روز شنبہ درگذشتے ہمہ بقعر دریا فرو شندے دیگر برنیامندے پس این مردمان مکر کردندے و حوضہا بر آب دریا بکندندے و راه از دریا بران کردندے و آب اندران افکندندے روز آدینہ و چون روز شنبہ بودے ماہیان بغلبہ بیرون آمدندے و بدان حوض اندر شدندے، چون دانستندے کہ حوض پر شد و ماہیان برفتندے در حوض استوار کردندے تا روز یک شنبہ بیامدندے و دام بیاوردندے و ماہیان گرفتار کردندے، خدائے عزوجل برایشان خشم گرفت بدان مکر کہ کردند ہمہ را کپی گردانید۔

یہ قوم داؤد کی تھی جو سمندر کے کنارے تھی، خدا کے غضب میں وہ لوگ آئے اور وہ سب بندر کر دیئے گئے۔ ایک جماعت یہ تھی جو مسخ ہوئی ایک اور گروہ جو مسخ ہوا وہ عیسیٰؑ کی قوم کے تھے، شام کے ایک شہر میں سمندر کے کنارے آباد تھے۔ اور داؤد زندہ تھے سمندر کی مچھلیوں نے خدائے بزرگ و برتر کے دربار میں آدمیوں کے ظلم کی فریاد کی اور عرض پرداز ہوئیں کہ سنیچر کا دن ہمارا عید کا دن ہے ہم اس روز ایک دوسرے سے ملنے جاتے ہیں، آپ فرما دیں کہ وہ سنیچر کے روز ہم کو نہ پکڑیں۔ خدا نے داؤد میں ہدایت فرمائی کہ سنیچر کے روز مچھلی کا شکار جائز نہیں، جب داؤد کی وفات ہوئی، علماء کی ایک جماعت باقی تھی، وہ لوگ سنیچر کے روز مچھلی پکڑنے کی ممانعت کرتے اس سمندر میں مچھلیاں بے شمار تھیں، سنیچر کو سمندر کی تہ سے باہر آتیں

اور ایک دوسرے سے ملتی ملاتیں، سنیچر گذر جاتا تو پھر سمندر کی تہ میں چلی جاتیں اور پھر نہ نکلتیں، پس ان لوگوں نے مکر کیا، سمندر کے کنارے حوض کھودنے، سمندر سے اسے ملا دیتے، اور پھر اس کو جمعہ کے روز پانی سے بھر لیتے، سنیچر کے روز مچھلیاں ذوق وشوق سے باہر آتیں اور حوض میں بھر جاتیں، جب ان لوگوں کو یقین ہو جاتا کہ مچھلیوں سے حوض بھر گیا تو حوض کا دروازہ بند کر لیتے، پھر اتوار کو آتے، جال لاتے اور مچھلیوں کا شکار کرتے، خدا نے ان پر مکر کی وجہ سے غضب کیا اور سب کو بندر میں تبدیل کر دیا۔

۳۔ ترجمہ تفسیر طبری میں آخری سات مجلدات ایسے ہیں جو اصل میں شامل نہیں، یہ مجلدات ان مخصوص امرا و سلاطین کے حالات کو حاوی ہیں جو ترجمہ کے دور تک گذرے ہیں، یہ مجلدات تاریخ کے اہم ماخذ ہیں۔

ترجمہ تفسیر طبری کی اہمیت حسب ذیل وجوہ سے ہے۔

۱۔ یہ سب سے قدیم فارسی تفسیر ہے، اگرچہ اصل تفسیر عربی میں ہے، لیکن نوح بن منصور کے دور تک کسی مفسر نے فارسی میں تفسیر نہیں لکھی تھی، اس کی بنا پر اس ترجمہ کی اولیت برقرار ہے۔

۲۔ لسانی اعتبار سے اس ترجمہ کی بڑی اہمیت ہے، اس سے قبل کی کوئی فارسی کتاب نہ اتنی ضخیم ہے اور نہ اتنی علمی، فارسی زبان کے ارتقا میں اس ترجمے کا بڑا حصہ ہے اس میں ہزاروں الفاظ، فقرات، مرکبات، اصطلاحات ہیں جو اس دور کی کسی کتاب میں نہیں۔ اس لحاظ سے خود اس کا لسانی مطالعہ اہم لسانی نتائج کا حامل ہے۔

۳۔ یہ ترجمہ چوتھی صدی ہجری کے وسط میں عمل میں آیا، اس وقت تک چند ہی کتابیں فارسی میں ملتی ہیں۔ اس لحاظ سے اس ضخیم کتاب کا وجود فارسی ادب میں قابل قدر اضافہ ہے، یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ اس وقت تک کی ساری کتابوں کا جو حجم ہوگا اس پر یہ تفسیر بھاری ہے۔

۴۔ اس تفسیر بڑی تاریخی اہمیت کی حامل ہے، مثلاً
اس کے آخری مجلدات جیسا کہ قبل میں ذکر ہو چکا ہے سیاسی تاریخ کے اہم ماخذ کا کام کرتے ہیں۔
مقدمے میں چند امور تاریخی اہمیت کے ہیں،
(الف) اس میں تدوینِ قرآن پر ایک الگ عنوان کے تحت بحث کی گئی ہے، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

قرآن متفرق حالت میں تھا، صرف ابی بن کعب کے پاس مصحف مکمل شکل میں تھا، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد لوگوں میں قرآن کے بارے میں اختلاف ہوا، جب حضرت عثمان خلیفہ مقرر ہوئے تو انھوں نے قرآن کی جمع آوری کا قصد کیا تاکہ مسلمانوں کے درمیان اختلاف ختم ہو جائے، پس ابی بن کعب کے پاس جو مصحف تھا وہ حاصل کیا گیا اور اس سے ایک نسخہ تیار ہوا اس کے بعد اعلان ہوا کہ جس جس کے پاس قرآن کے اجزا رہوں وہ لائیں، لوگ لاتے اور حضرت عثمانؓ کے نزدیک جو معتبر قرار پاتا وہ لکھ لیتے، ایک اعرابی نے کہا میرے پاس حسب ذیل دو سورہ ہیں۔ اول یہ:

اللھم انا نستعینک ونستغفرک ونستھدیک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر کلہ نشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک۔

دوسری یہ:۔

اللھم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد نرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق۔

حضرت عثمان نے کہا کہ تیرے پاس ان کے قرآن کا حصہ ہونے کی کوئی دلیل ہے، اعرابی کے نفی کے جواب پر حضرت عثمانؓ نے کہا کہ میں ان کو قرآن میں داخل نہیں کر سکتا، لیکن اچھی دعا ہے، وتر کی نماز میں اس کو پڑھا کریں تاکہ محفوظ رہے۔

مقدمے میں سات علماء اور ایک امیر کا نام محفوظ ہے جن کے ذریعہ ترجمے کا عمل انجام پذیر ہوا، امیر منصور بن نوح نے متعدد علماء کو اس سلسلے میں دعوت دی تھی، لیکن مقدمے میں صرف سات کا نام درج ہے، مثلاً حسب ذیل چار بخارا کے علماء کو دعوت دی گئی تھی:

۱۔ ابوبکر محمد بن الفضل الامام

۲۔ ابوبکر محمد بن اسماعیل الفقیہ

۳۔ ابوبکر احمد بن حامد الفقیہ

۴۔ خلیل بن احمد السجستانی

حسب ذیل تین بلخ کے علماء کا نام درج ہوا ہے:۔

۱۔ ابوجعفر محمد بن علی (باب الہند سے)

۲۔ ابوالحسن علی بن مندوست الفقیہ

۳۔ ابوجہم خالد بن ہانی۔

ابوالحسین فائق الخاصہ خادم امیر منصور کے ذریعے مترجمین کے انتخاب کا فرمان نافذ ہوا۔

اگرچہ یہ سارے افراد اس زمانے کے چیدہ علماء میں تھے، لیکن مشہور تاریخوں، تذکروں اور انساب کی کتابوں میں تین کے بارے میں اطلاع درج ہے۔

ابوبکر محمد بن الفضل الامام، خلیل بن احمد سجستانی، ابوجعفر محمد بن علی بلخی۔ ان میں ہر ایک کے بارے میں مختصر یادداشت درج کی جاتی ہے۔

۱۔ ابوبکر محمد بن الفضل (متوفی ۳۸۱ھ) بڑے درجے کے امام اور شیخ تھے[1]، بخارا کے قریہ فزنکدری آپ کا مسقط الراس ہے، وہاں [illegible] دور میں انتہائی مشہور ہوئے

---

[1] ان کے حالات الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ چھاپ مصر ۱۳۲۲، ص ۱۸۴ سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھئے الجواہر المضیئہ طبع حیدر آباد جلد ۲ ص ۱۰۷

کہ دور دور سے تشنگان علم آتے اور اپنے علم کی پیاس اس سرچشمے سے بجھاتے، ان کے اساتذہ میں ان کے والد، ابوحفص، عبداللہ السبزمنی اور محمد تھے، السمعانی نے ان کی اولاد میں بڑی مشہور شخصیات کا ذکر کیا ہے، مثلاً:-

عثمان بن ابراہیم بن محمد بن احمد بن ابوبکر محمد بن الفضل بن جعفر بن جاد البخاری ـــــ ان کی پیدائش ۴۲۶ھ میں بخارا میں ہوئی اور وہیں ۵۰۸ ہجری میں فوت ہوئے ان کے بیٹے:-

قاضی ابومحمد عبدالعزیز بن عثمان بن ابراہیم الفضلی بھی بڑے فاضل تھے، بڑے بااخلاق بزرگ تھے، ان کی وفات بخارا میں ۵۳۳ ہجری میں ہوئی۔

ابوبکر محمد بن الفضل کے اخلاف میں ایک بزرگ ابوبکر محمد بن ابراہیم بن محمد بن احمد بن ابوبکر محمد بن الفضل بخارا کے خطیب تھے، ان کی وفات ۵۴۹ھ میں واقع ہوئی۔

فوائدالبہیہ میں طبقات القاری کے حوالے سے ابوبکر محمد بن الفضل کے نام سے ایک واقعہ نقل ہے، کہتے ہیں ایک مرتبہ ابن الفضل فرغانہ پہنچے اور قاضی خاں کے ایک جلسے میں تشریف لے گئے، اس جلسے میں بڑے بڑے علما موجود تھے، جو قاضی خاں کی تقریر نقل کر رہے تھے، دوران تقریر میں قاضی خاں نے قاضی ابویوسف اور محمد کے اقوال الٹ دیئے، ابوبکر محمد بن الفضل نے فوراً ان کی صحت کی، اس کا قاضی خاں پر اتنا اثر ہوا کہ منبر سے اتر آئے اور ان سے مخاطب ہوئے، جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ وہی ابوبکر محمد بن الفضل ہیں تو بول اٹھے کہ منبر آپ کے لئے سزاوار ہے۔

مگر یہ[1] قصہ ابوبکر محمد سے متعلق نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ان کے اور قاضی خاں کے زمانے میں دو صدی سے زیادہ کا فرق ہے، ابوبکر محمد کا انتقال ۳۸۱ھ میں ہوا اور قاضی خاں ۵۹۲ میں فوت ہوئے، چنانچہ صاحب فوائدالبہیہ نے صحیح لکھا ہے کہ قاضی خاں کی ملاقات ابوبکر محمد بن الفضل سے نہیں ہوسکتی بلکہ ان کے اخلاف میں ابوبکر محمد بن ابراہیم

---

[1] صاحب فوائدالبہیہ کی یہ رائے ہے جو بالکل درست معلوم ہوتی ہے۔

بن محمد بن احمد بن ابوبکر محمد بن الفضل سے جو ۳۹۶ھ میں فوت ہوئے[1] ہوئی ہوگی۔
اگر اس موضوع پر تحقیق و تدقیق کی جائے تو اس خانوادے کی اور علمی سرگرمیاں سامنے آئیں گی۔

۲۔ خلیل[2] بن احمد السجستانی

مقدمے میں مذکور ایک اور شخصیت جو بعد کے مورخوں اور تذکرہ نویسوں کی توجہ کا مرکز بنی ہے وہ خلیل بن احمد بن محمد بن خلیل بن موسیٰ بن عبداللہ ابوسعید السجزی یا السجستانی کی ہے، انھوں نے فقہ اسلامی میں غیر معمولی شہرت حاصل کی تھی، وہ بڑے سیاح بھی تھے۔ فارس، عراق، خراسان، حجاز، شام، الجزیرہ، وغیرہ خطوں کی سیر کی تھی۔ ان کی وفات ۳۶۸ھ میں سمرقند میں ہوئی۔ وہ ایک کہنہ مشق شاعر بھی تھے۔ الجواہر المضیئہ میں ان کے دو قطعے درج ہیں، منصور بن نوح کے عہد میں وہ بخارا میں تھے اسی وجہ سے ان کا نام مقدمے میں علمائے بخارا کے ساتھ مذکور ہے۔

۴۔ بلخ سے جو علماء امیر منصور بن نوح نے مدعو کئے تھے، ان میں سے ایک ابوجعفر محمد بن علی بتائے گئے ہیں، اور ان کو بلخ میں باب الہند کا بتایا گیا ہے، دراصل اسی عہد کے ایک مشہور عالم بلخ کے دروازہ ہندوان کے ساکن، ابوجعفر محمد بن عبداللہ بن محمد بن عمر ہیں جن کا ذکر اکثر کتابوں[3] میں آیا ہے، ان کے کسی قدر تفصیلی حالات فضائل بلخ نامی کتاب میں دیئے گئے ہیں، اس کتاب کا مولف صفی الدین بلخی تھا، اور تاریخ تالیف ۶۱۰ھ ہے، یہ مفقود ہے، البتہ اس کا فارسی ترجمہ جو عبداللہ بن محمد بلخی کے ذریعہ ۶۷۶ھ میں عمل میں آیا تھا، وہ باقی ہے، اور وہی صاحب ترجمہ کے واقعات کا سب سے مفصل ماخذ ہے۔

---

[1] دیکھئے الجواہر المضیہ طبع حیدرآباد جلد ۱ ص ۲۲۳

[2] اللباب ج ۲ ص ۲۹۵، الفوائد البہیہ ص ۱۷۹، الجواہر المضیہ ج ۲ ص ۶۹، اسماء المولفین ص ۲۷

[3] شیخ نمبر ۴۹، ص ۲۵۹-۳۸۲

میرا قیاس ہے کہ مقدمۂ ترجمہ تفسیر طبری میں مذکور ابو جعفر محمد وہی بزرگ ہیں جن کا تذکرہ فضائل بلخ اور دوسری تصانیف میں پایا جاتا ہے، اور باوجود باپ کے نام میں فرق ہونے کے (مقدمہ میں مذکور ابو جعفر محمد کے باپ کا نام علی ملتا ہے، اور دوسرے ماخذ میں عبداللہ) میں اسی نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ دونوں شخصیتیں بظن غالب ایک ہی ہیں، میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے :-

۱۔ دونوں کے نام (محمد) اور کنیت (ابو جعفر) کی یکسانی۔

۲۔ دونوں کے زمانے کا ایک ہونا۔ اکثر کتابوں میں ابو جعفر محمد کا سنہ وفات[1] ۳۶۲ ہجری بتایا گیا ہے۔ اس طرح وہ امیر منصور بن نوح (متوفی ۳۶۵) کا اور مقدمۂ ترجمہ تفسیر میں مذکور ابو جعفر محمد کا ہم عصر تھا۔

۳۔ تاریخوں میں مذکور ابو جعفر محمد کی سکونت بخارا فضائل بلخ وغیرہ سے ثابت ہے۔ ان کی وفات ۳۶۲ میں بخارا میں بتائی گئی ہے، وہاں سے ان کی لاش بلخ لائی گئی اور ان کے خاندانی قبرستان دروازہ ہندوان میں دفن کی گئی، یہ زمانہ منصور بن نوح کی حکومت کا تھا۔

۴۔ تاریخوں میں مندرج ابو جعفر محمد ہندوستانی نسبت سے مذکور ہوئے ہیں، اور دروازہ ہندوان میں ان کے خاندانی قبرستان کی نشاندہی کی گئی ہے، اور مقدمے میں ان کو باب الہند سے منسوب بتایا گیا ہے، دروازہ ہندوان باب الہند کا فارسی مترادف ہے۔

غرض ان وجوہ سے میں نے تاریخوں میں مذکور ابو جعفر محمد اور مقدمۂ ترجمۂ تفسیر کے ابو جعفر محمد کے ایک ہونے پر قیاس کیا ہے۔ اس قیاس کی صحت کے بعد یہ طے کرنا ہوگا کہ ان کے باپ کا نام شائد علی نہ ہو بلکہ عبداللہ ہو، علی چونکہ ایک جگہ (مقدمے میں) آیا ہے اور عبداللہ کئی ماخذ میں ہے، اس لئے آخر الذکر نام کو ترجیح دی گئی ہے، اس ضمن میں یہ بات بھی ہے کہ مقدمے کے نسخوں میں اختلاف کی گنجائش ہے، چنانچہ صفا صاحب نے جو اقتباس مقدمے سے نقل کیا ہے اس میں گو باپ کا نام علی ہی درج کیا ہے، لیکن دروازۂ ہند

---

[1] فضائل بلخ ص ۳۶۰ متن و حاشیہ

کی نسبت دوسرے عالم الحسن بن علی بن مندست کی طرف دکھائی ہے، نیز آخر الذکر کے نام میں یہ اختلاف بھی موجود ہے۔ الحسن بن علی مندوی، ان اختلافات کی موجودگی سے یہ قیاس درست ہے کہ مقدمہ کا متن شبہ سے خالی نہیں بعیب کہ مختلف تاریخوں میں ناموں کی یکسانی اس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

ابوجعفر محمد بلخ میں پیدا ہوئے، وہیں نشو و نما پائی، اور علوم حاصل کئے، پھر بخارا چلے گئے جہاں ۶۲ سال کی عمر میں ۳۶۲ھ میں وفات پائی۔[1] ان کی لاش بلخ لائی گئی اور خاندانی قبرستان دروازہ ہندوان میں[1] دفن ہوئی۔

ابوجعفر بڑے درجے کے عالم، محدث اور فقیہ تھے، فضائل بلخ میں ان کی روایت سے کئی احادیث مندرج ہیں، مشہور محدث اور فقیہ ابواللیث سمرقندی[2] نے ان کی روایت کردہ متعدد احادیث نقل کی ہیں، خاص طور پر اصحاب الاخدود[3] والی حدیث، ابوجعفر عوام اور خواص میں یکساں طور پر مقبول تھے، ان کی وفات کے بعد لوگ ہر شنبہ کو برکت کی غرض سے ان کی قبر پر فاتحہ کے لئے حاضری دیتے، ابوجعفر محمد کے سپرد دروازہ ہندوان کی نگرانی بھی تھی، کہتے ہیں کہ ابواللیث سمرقندی کی ملاقات ابوجعفر سے اسی دروازے پر ہوئی اور وہ آخر الذکر کے اخلاق سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔

۴۔ بلخ کے علماء میں جو مقدمے میں مذکور ہیں ایک عالم ابوجہم خالد بن ہانی تھے، ان کا نام لغت نامۂ دہخدا میں ملتا ہے، لیکن اس میں نہ کوئی تفصیل ہے اور نہ ماخذ کا حوالہ

۵۔ ایک اور شخصیت جو مقدمۂ تفسیر طبری میں مذکور ہے وہ ابوالحسن[4] فائق الخاصہ کی ہے، اس کے ذریعہ امیر منصور بن نوح کے فرمان کا نفاذ ہوا تھا، وہ امیر مذکور کا خادم

---

[1] فضائل بلخ ص ۳۵۹ و آگے [2] ان کے حالات کے لئے دیکھئے فضائل بلخ ص ۲۷۸ ان کی وفات بلخ میں ۳۷۶ھ میں ہوئی، ان کے حالات کے اہم ماخذ یہ ہیں۔ الجواہر المضیئہ، الفوائد البہیہ، الاعلام وغیرہ [3] فضائل بلخ ص ۲۶۱ اور آگے [4] ابوالحسن کنیت صرف مقدمہ ترجمۂ تفسیر طبری میں ملتی ہے۔

بتایا گیا ہے، اس دور میں فائق الخاصہ نام کا ایک مشہور اور بااثر امیر گذرا ہے جس کا ذکر اس عہد کی تاریخوں[1] میں برابر ملتا ہے، مقدمے سے پتا چلتا ہے کہ منصور کے زمانے میں وہ کافی امیر تھا، چنانچہ مقدمے سے ظاہر ہے کہ ترجمہ کے متعلق فرمان کے نافذ کرنے کی ذمہ داری فائق الخاصہ کے سپرد تھی، لیکن زین الاخبار گردیزی، تاریخ بیہقی، تاریخ عتبی میں فائق الخاصہ کا ذکر امیر منصور کے بیٹے نوح بن منصور کی خلافت سے شروع[2] ہوتا ہے جو اپنے باپ کی وفات پر ۳۶۵ھ میں بخارا کے تخت پر بیٹھا تھا، اگرچہ تاریخوں میں کسی واقعے کے عدم ذکر سے اس کے غلط ہونے کا استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تاریخ میں محض اہم واقعات کا ذکر ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات اہم واقعات بھی مندرج ہونے سے رہ جاتے ہیں، بہرحال زین الاخبار میں[3] واضح طور پر لکھا ہے کہ نوح تخت نشینی پر فائق الخاصہ اور تاش حاجب کے سپرد ہوئے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں امیر دفعتاً اتنے اہم نہیں ہوئے ہوں گے بلکہ اس کے باپ یعنی امیر منصور کے زمانے میں وہ مسلمہ اہمیت کے مالک ہو چکے ہوں گے، زین الاخبار[4] کے الفاظ یہ ہیں:۔

چون نوح بن منصور بخلافت نشست ہنوز بالغ نبود دبیست وکیسال ونہ ماہ ولایت داشت۔۔۔۔ وکارہائے خویشتن بہ فائق الخاصہ وتاش الحاجب سپردہ

تاریخوں میں مندرج واقعات سے ظاہر ہے کہ نوح بن منصور کے بائیس سالہ دور حکومت (۳۶۵ - ۳۸۷) میں سب سے زیادہ بااثر شخصیت فائق الخاصہ کی رہی ہے،

---

[1] دیکھئے زین الاخبار چاپ تہران ص۶۵تا۷۳، تاریخ بیہقی چاپ تہران ۱۳۲۴ ص۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۳، ۶۴۰ - ۶۴۲ [2] تاریخ گزیدہ ص ۳۸۰ میں اس کو نوح بن منصور کے عہد کا امیر بتایا ہے جو اس امیر کی جانب سے قابوس بن وشمگیر اور فخر الدولہ کی مدد کے لئے آیا تھا۔
[3] ص ۶۵، نوح بن منصور کی تخت نشینی امیر منصور بن نوح کی وفات ۱۱ شوال ۳۶۵ ہجری کے بعد ہوئی۔ [4] ص ۶۵۔

چنانچہ کوئی اہم کام ایسا نہیں جس میں وہ شریک نہ رہا ہو، ۳۸۷ھ[1] میں نوح کی وفات پر اس کا بیٹا منصور تخت نشین ہوا، اس کے دو سالہ[2] عہد میں فائق الخاصہ کا اثر اسی طرح باقی رہا، آخر میں عبدالملک بن نوح کے عہد میں ۳۸۹ھ[3] میں فائق کا انتقال ہو گیا، سامانی دور میں فائق الخاصہ کے کارنامے یادگار رہیں گے، یہی وہ امیر تھا جو غزنویوں کے اثرات کے ماوراء النہر میں پھیلنے میں سخت مانع رہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ فائق الخاصہ بعض لحاظ سے اپنے دور کی ممتاز ترین شخصیت ہے اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس کا تعلق کسی نہ کسی درجے میں تفسیر قرآن کے فارسی ترجمے سے رہا ہے۔

ترجمہ تفسیر طبری اواسط چوتھی صدی ہجری کی ضخیم کتاب ہے، اس سے فارسی زبان و ادب کے ارتقاء کی داستان مرتب ہو سکتی ہے، اور جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ اس دور کی کوئی کتاب اتنی ضخیم موجود نہیں، اس لئے اس کا دقیق مطالعہ ابتدائی فارسی زبان و ادب کے سارے مسائل کو واضح کر سکتا ہے، یہ ترجمہ نہایت سادہ زبان میں ہوا، اس لئے اس کی اہمیت ادب سے زیادہ زبان کے لحاظ سے ہے، چنانچہ ذیل میں اس کی زبان کے اہم خواص کا ذکر کیا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ زبان کے خواص کا تعین دراصل دستوری اور لغوی مطالعے کا متقاضی ہے۔ اس سلسلے میں چند قابل ذکر امور یہ ہیں:۔

۱۔ اس دور کی جملہ بندی کے اصول آج سے مختلف ہیں، کبھی کبھی فاعل مفعول، مبتدا خبر اور متعلقات وغیرہ جملے میں بدلی ہوئی جگہ پر ملتے ہیں۔

این کتاب را بیاورد ند از بغداد ، موجودہ صورت میں "از بغداد" فعل سے قبل آنا چاہیئے۔

---

[1] نوح کی وفات شعبان ۳۸۷ھ میں ہوئی (زین الاخبار ص ۲۷۱)

[2] امیر فائق اور دوسرے امیر بکتوزون نے منصور بن نوح کی آنکھ میں صفر ۳۸۹ھ میں سلائی پھروا کر اندھا کر دیا اور اس کے بجائے امیر ابوالفوارس عبدالملک بن نوح کو تخت نشین کرایا، منصور کی حکومت صرف ۱۹ ماہ تھی (بیہقی ص ۶۲۱) [3] فائق کی وفات شعبان ۳۸۹ میں ہوئی (زین الاخبار ص ۱۷۳، بیہقی ۶۲۲)

چہل مصحف بود نبشتہ بزبان تازی (معمولاً بزبان تازی نبشتہ سے قبل آنا چاہئے)
بیاوردند سوی امیر سید ملک مظفر ابوصالح (اس میں فعل آخر میں آنا چاہیے)
چناں خواست کہ مراین کتاب را ترجمہ کنند بزبان پارسی
(بزبان پارسی ترجمہ کنند سے پہلے آنا چاہیے.)

۲۔ عربی الفاظ کی جمع فارسی طریقے سے بنانے کا رواج ابتدا[1] میں عام تھا، یہی طریقہ اس تفسیر میں بھی ملتا ہے، جیسے حرفہا، طعامہا، روایتہا، حوضہا وغیرہ۔

۳۔ جمع الجمع کا استعمال قدیم زمانے میں بھی رائج تھا، اس میں بھی ملتا ہے، جیسے[2] ملوکان، یعنی ملک کی جمع عربی ملوک۔ اور اس سے جمع بقاعدۂ فارسی ملوکان۔

۴۔ جاندار کی جمع غیر ذوالعقول کی طرح بنائی گئی جیسے،
کسہا[3] بجائے کسان (یعنی جمع کس۔ شخص)

۵۔ یکی کا استعمال[4] بھی یائے تنکیر کے عوض میں اور کبھی اس کے ساتھ بھی استعمال ہوا ہے جیسے یکی پیرزن اور یکی سنگی نہادند۔

۶۔ حرف[5] جار (اندر) کا استعمال مجرور کے بعد قدیم زمانے میں عام تھا، دھیرے دھیرے کم ہوتا گیا، یہاں تک کہ غالب نے کلام میں ندرت پیدا کرنے کے لئے ۱۸ ویں صدی میں استعمال کیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

بشب اندر، نگریستن بدان اندر، بدست خلق اندر، بدست ہیچکس اندر، بقرآن اندر، بہ بیابان اندلس اندر، بدان نام اندر، بدان سور اندر۔

---

[1] تفسیر قرآن مجید (نسخۂ کیمبرج) مقدمہ ص ۳۴ [2] ایضاً ص ۳۵
[3] کس کی جمع کسہا کے لئے دیکھئے مقدمہ تفسیر قرآن (نسخہ کیمبرج) ص ۳۶
[4] بعینہٖ اسی صورت کے لئے دیکھئے مقدمۂ تفسیر ص ۳۸،
[5] ترجمہ تفسیر طبری اور تفسیر قرآن (نسخہ کیمبرج) کے دستوری خصائص کا مطالعہ نہایت دلچسپ ہے، اس سلسلے میں آخر الذکر کتاب کا عالمانہ مقدمہ قابل دید ہے۔

۷۔ حذف علامت مفعول صریح کا استعمال بھی خال خال ملتا ہے:۔

ایں صورت فاتحۃ الکتاب خوانند

تا خدای این قاتل پیدا کند

۸۔ قلب اضافت کی صورت فارسی میں اب تک باقی ہے، معلوم ہوا کہ ابتدائی دور سے یہ صورت مروج تھی، جیسے مارا حاجت خواہ (یعنی حاجت من) ترا یاری خواہم (یعنی یاری تو)۔

۹۔ صفت و موصوف کے درمیان فعل لانا فارسی میں ہنوز متداول ہے جیسے:۔

سنگی آنجا بود دراز (یعنی سنگی دراز آنجا بود)

۱۰۔ صفت تفضیل کی بعض نئی شکلیں از قسم بسیار مردتر، فراخ آب تر، فراخ میوہ تر فراخ گوشت تر، وغیرہ۔

۱۱۔ افعال کی تکرار قدیم زمانے میں متداول تھی، اس کتاب سے بھی اس کا وافر ثبوت فراہم ہوتا ہے، مثال ملاحظہ فرمائیں۔

فاتحۃ الکتاب خوانند، نیز ام الکتاب گویند، نیز سبع المثانی گویند دبدین زمانہ ما ازین ہیچ چیز نیست و بدست ما ازین ہیچ حجت نیست۔

۱۲۔ اسم الجمع کے لئے فعل جمع کا استعمال جیسے خلق رستند، گروہی گویند،

۱۳۔ می اور ہمی دونوں کا ساتھ ساتھ استعمال جیسے ہمی سنگ می بریدا ممکن ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہو، اس خصوصیت کے تعین کے لئے کتاب کے دقیق مطالعہ کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ ہمی کا اصل فعل سے جدا استعمال جیسے ما راہمی افسوس کنی، ہمی سنگ می برید۔

۱۵۔ افعال کے ساتھ لاحقہ کا عمومی استعمال جیسے فرو فرستادن، فرو نہادن، فرو داشتن، فرو آمدن، فرو شدن، فرو نہادہ آمدن فرانگریستن، باز رستن، باز گشتن اندیافتن، برکشیدن، بر آمدن، برنداشتن، اندر آوردن، اندر شدن، درگذشتن وغیرہ

۱۶۔ ماضی استمراری کے بجائے ماضی شرطی کا عمومی استعمال یعنی بجائے "می آمد" کے "آمدے" وغیرہ۔

۱۷۔ ارشدن بمعنی رفتن کا استعمال قدما کے یہاں عام طور پر ملتا ہے، یہ کتاب بھی اس کی شاہد ہے جیسے بمکہ شد۔

۱۸۔ ماضی مطلق کی جگہ ماضی قریب کا استعمال جیسے بمکہ فرود آمدہ است، بجائے بمکہ فرود آمد۔

۱۹۔ توانستن کے استعمال کی مثالیں۔ توانم آوردن، بتوانی دانستن، تواند داشتن وغیرہ۔

۲۰۔ جمع غیر ذوی العقول کے ساتھ فعل واحد کا عمومی استعمال جیسے دیگر سورتہا کہ آوردہ بودند کہ فہرست ان شدہ بود، سورتہا فرود آمدہ است۔

۲۱۔ متعلق فعل کا فعل سے جدا استعمال جیسے "نکو تفسیر آن صورت نگاہ کنی یعنی تفسیر آن سورت را نکو نگاہ کنی۔

ترجمہ تفسیر طبری کے دقیق مطالعے سے زبان کی اور خصوصیات کا تعین ہو سکتا ہے، لیکن فی الحال اس کا موقع نہیں، اب میں نسخۂ رامپور کے بارے میں ایک مختصر گزارش پیش کرنا چاہوں گا، اس لئے کہ یہی نسخہ ہمارے مطالعے میں رہا ہے۔

یہ ایک ضخیم نسخہ ہے جس میں ۳۹۴ صفحے ہیں، اس کا خط نسخ روشن ہے، ہر صفحے میں ۷ سطریں ہیں، کتابت کا سن درج نہیں، البتہ اس کے املائی اور دیگر کیفیات سے بعض محققین نے اندازہ لگایا ہے کہ اس کی کتابت ۶۰۰ ہجری کی ہے، مخطوطے کا دقیق مطالعہ اس قیاس کا موید نہیں قرار پا سکتا، اس مخطوطہ کو اگر کیمبرج یونیورسٹی کے مخطوطے سے تقابلہ کیا جائے تو اس کا موخر ہونا واضح ہو جائے گا، کیمبرج کا نسخہ ۶۲۸ ہجری کا لکھا ہوا ہے، رامپور کا نسخہ اس سے کم از کم ایک صدی بعد کا ہوگا۔

نسخۂ رامپور ناقص الآخر ہے، اس بنا پر نہ کاتب کا نام معلوم ہے اور نہ تاریخ کتابت اور نسخہ سورۂ نساء کی آیت ۱ تا ۶۳ کے طویل اقتباس پر ختم ہو جاتا ہے یا ایہا الناس اتقوا..... واعرض عنہم وعظہم وقل لہم فی انفسہم قولاً بلیغا۔

دراصل ترجمۂ تفسیر میں یہ طریقہ کار برتا گیا ہے کہ پہلے قرآن کا اقتباس ہے، پھر

اس کے بعد اس کی تفسیر، سورۂ نسار کی ۴۳ آیات تو نقل ہیں مگر ان کی تفسیر کی عدم موجودگی سے واضح ہے کہ نسخہ یہاں ناقص ہے، لیکن کسی عیار نے بعد میں اختتام پر ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے۔

"تفسیر طبری من خط مرزا محمد مجتہد

اس اضافہ والی تحریر کا خط، سیاہی اور قلم اصل مسودے سے مختلف ہے، البتہ جہاں آیات قرآنی ختم ہوئی ہیں "صدق اللہ العظیم" اس سے قیاس ہوتا ہے کہ نسخۂ رامپور کا منقول عنہ غالباً ناقص تھا، اس نسخے کے بعض قابل ذکر املائی خصائص حسب ذیل ہیں۔

۱۔ پ، چ، ژ، گ، ب، ج، ز، ک سے ظاہر کئے گئے ہیں۔

۲۔ دال و ذال کا فرق عمومی طور پر برقرار رکھا گیا، یعنی جن فارسی لفظوں میں دال کے پہلے مصوتہ (کوتاہ یا بلند) ہے، وہ ذال سے ملتا ہے، جیسے آمذ، باذ وغیرہ۔

۳۔ کاف موصول اور کاف بیان 'کہ' کے بجائے 'کی' سے ادا ہوئے ہیں۔

۴۔ چہ کا املا آج کل کی طرح ہے۔ لیکن "آنچہ" میں ہائے مختفی محذوف رکھی گئی ہے۔ اور اس کا املا 'انچ' ہے۔ یہی صورت چنانک، آنک، میں ہے۔

۵۔ جمع کی صورت سے ہائے مختفی محذوف ہے یعنی قصہ ہا کے بجائے 'قصہا' یہ قدیم متون میں املا کی عام روش ہے۔

۶۔ علامت اضافت 'ی' ہمزہ کے بغیر آئی ہے، جیسے ردی علما، سوی امیر

۷۔ الفاظ مختوم بہ 'ی' میں یائے تنکیر بصورت ہمزہ ہے، جیسے دعائی نیکو موجودہ املا میں عام طور پر اسی کی پیروی ہوتی ہے، خصوصاً ہندوستان میں۔

۸۔ ہائے مختفی والے الفاظ میں ہمزہ بطور علامت اضافت استعمال ہوئی ہے، یہی جدید املا ہے، جیسے خانۂ کعبہ۔

۹۔ عربی الفاظ مختوم بہ الف میں 'ء' علامت اضافت کے طور پر استعمال ہوئی ہے، یہی قدیم روش ہے، جیسے قصہاء یاران پیغمبر۔

۱۰۔ حرف جار 'بہ' اور بائے زینت ہمیشہ لفظ سے پیوست ملتے ہیں۔

۱۱۔ بعض مرکب الفاظ کبھی کبھی جدا ملتے ہیں جیسے پیغام بر، ہم چنیں۔

۱۲۔ داود جیسے الفاظ میں خال خال ہمزہ کا استعمال ہوا ہے جیسے داؤد، عام طور پر قدیم متون میں اس سے احتراز ملتا ہے۔

۱۳۔ بعض الفاظ جو تائے تانیث پر ختم ہوتے ہیں دونوں طرح پر ملتے ہیں، کبھی گول ۃ اور کبھی لمبی 'ت'، کی شکل میں، جیسے سورۃ وسورت۔

۱۴۔ بعض اعلام میں الف محذوف ہے جیسے اسمعیل، ابرہیم۔

۱۵۔ بعض الفاظ میں حروف پر اعراب ہے جیسے ترجُمہ (جیم مضموم) اور شَشش (ش مفتوح)

۱۶۔ بعض الفاظ میں حرف 'ی' کے دائرہ میں دو نقطے لگے گئے ہیں جیسے خدایؔ۔

۱۷۔ بعض جگہ جملوں اختتام پر یہ علامت درج کی گئی ہے ⊙، کچھ آیت قرآن سے مشابہ شکل۔

۱۸۔ گرچہ اکثر مقامات پر اصل لفظ سے پیوست آئے ہیں۔ پانچویں، چھٹی، ساتویں صدی کے مخطوطات میں عام طور پر اس وصف کی رعایت کی گئی ہے۔

سطور بالا میں سب سے قدیم فارسی تفسیر کا تعارف ہے جو اصل عربی سے فارسی میں منتقل ہوئی ہے، جو امور معرض بحث میں آئے ہیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ ترجمہ کن حالات میں ہوا۔

۲۔ امیر منصور بن نوح کا فرمان علماء کی جمع آوری کے لئے۔

۳۔ علماء جو مختلف شہروں سے بلائے گئے ان میں چند کا نام۔

۴۔ ان چند علماء میں بعض کا کسی قدر تفصیلی تعارف۔

۵۔ اس تفسیر (ترجمہ) کی اہمیت۔

۶۔ اس کی دستوری خصوصیات۔

آخر میں نسخۂ رامپور جو خصوصی مطالعہ میں رہا ہے، اس کا مختصر تعارف مع اس کے املائی خصوصیات کے۔ ●●

مشائخ چشت اور حکومتِ وقت

باہمی روابط کا تجزیہ

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

تصوف کا مزاج شروع ہی سے معاشرہ سے قطع علائق اور کنارہ کشی کا رہا ہے۔ ترکِ دنیا پر جو شدت تاکید صوفیاء کرام کی تعلیمات میں پائی جاتی ہے اس کا نتیجہ فطری طور پر یہی نکلنا تھا۔ حکومت دنیاداری کی واضح ترین علامت اور مظہر رہی ہے چنانچہ امراء سلاطین اور دربار والیوان حکومت سے مکمل بے تعلقی تصوف کا بنیادی عنصر رہا ہے اور اس روش سے انحراف کو عام طور سے سخت ناپسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھا گیا ہے۔ ہندوستان کے بعض سہروردی بزرگ جنھوں نے اپنے عہد کے مخصوص حالات اور مصالح کے پیش نظر حکومت وقت سے ایک گونہ تعلقات کی گنجائش رکھی تھی انھیں اپنے اس طرز عمل کے لئے ہدف تنقید بننا پڑا۔ حکمرانوں سے روابط کے ذریعہ حکومت کی پالیسیوں پر اثر انداز ہونا اور اس کو اصلاح احوال اور صالح اقدار کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنانا عموماً صوفیا کے لائحہ عمل میں شامل نہیں تھا ان کی مصلحانہ کوششیں صرف ان افراد تک محدود تھیں جو خود اپنی تربیت کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے اور ان سے وابستہ ہو جاتے تھے۔ معاشرہ کی اصلاح اور اس کو صحیح اسلامی خطوط پر چلانے کی خواہش اور کوشش کا سراغ ان کی حیات اور کارناموں میں نہیں ملتا۔ کم از کم یہی صورت حال بیشتر ہندوستان کے مشہور و معروف صوفی سلسلوں میں نظر آتی ہے۔ ممکن ہے اس طرز عمل کا اپنا ایک جواز اور اس کے اپنے مصالح رہے ہوں۔ مقصد اس روش پر تنقید کرنا نہیں ہے بلکہ محض ایک امر واقعہ کا اظہار ہے۔

ترکِ دنیا اور حکومت وقت سے مکمل بے تعلقی اور عدم التفات کی یہی روایت مشائخ چشت کو ورثے میں ملی اور وہ اس سلسلے میں اکثر مبالغہ کی حد تک احتیاط سے کام لیتے تھے۔ امرا و سلاطین سے ربط روحانی صحت کے لئے سم قاتل تصور کیا جاتا تھا۔ چونکہ حکومت کا مالی اور انتظامی نظم و نسق تمام تر غیر اسلامی خطوط پر چلایا جاتا تھا اس لئے حکمرانوں کے تحائف اور نذرانے بھی قابل قبول نہ تھے۔ ایسی صورت حال میں ظاہر ہے حکومت سے کسی اور طرح کی وابستگی، ملازمت، دربار سے تعلق یا انعام میں زمین قبول کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔[1] شیخ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ جب شیخ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد کی ایک زمین کے سلسلہ میں سلطان شمس الدین التمش کے دربار میں تشریف لے گئے تو یہ امر خود سلطان کے لئے حیرت و مسرت کا باعث ہوا۔[2] اس کے علاوہ تغلق سلاطین کے عہد تک اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ سلطان غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت میں سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیا سماع کے سلسلہ میں ایک مباحثہ میں شرکت کی غرض سے دربار میں تشریف لے گئے تھے۔[3] اس کے بعد سلطان محمد بن تغلق نے بہت سے چشتی بزرگوں کو دربار میں حاضر ہونے پر مجبور کیا۔[4] یہ حاضری مجبوری کی حاضری تھی اور اس میں اپنی پسند اور مرضی کا دخل نہیں تھا۔

سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ اسی روایت کے وارث اور امین تھے اور اپنی پوری زندگی اس کی توسیع و ترویج میں کوشاں رہے۔ برصغیر میں تصوف کی چشتی روایت کو جو عظمت، رونق اور قبول عام ان کے زمانے میں حاصل ہوا اس کی مثال نہیں ملتی

---

[1] حکومت کے سلسلہ میں چشتی موقف کے لئے ملاحظہ فرمائیے:-
K. A. Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India during the thirteenth Century. Delhi 1974 pp 240-48

[2] میر خورد، سیر الاولیا، لاہور ۱۹۷۸، ص ۹۲ [3] سیر الاولیا، ص ۵۳۳، ۵۴۴ [4] مثال کے طور پر ملاحظہ فرمائیے سیر الاولیا ص ۱۵۵، ۲۵۸، ۲۴۷، ۲۷۵، ۲۸۱-۲۸۳۔

چشتی صوفی تعلیمات کا اعلیٰ ترین مظہر خود ان کی ذات والاصفات تھی۔ حکومت اور امراء و سلاطین کے متعلق ان کے نظریات بھی وہی تھے جو دوسرے چشتی مشائخ کے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جس جرأت پامردی اور مستقل مزاجی کا ثبوت دیا وہ قابل رشک تھی۔ سلطان جلال الدین خلجی کو یہ حسرت ہی رہی کہ کسی صورت شیخ کی خدمت میں حاضری کی سعادت سے بہرہ اندوز ہو سکتا[1] کچھ ایسی ہی روایت سلطان علاء الدین خلجی کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہے[2] سلطان قطب الدین مبارک خلجی نے دربار میں شیخ کی حاضری کو اپنے وقار کا مسئلہ بنا لیا تھا اور کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا لیکن چشم فلک نے یہ منظر بھی دیکھا کہ ایک فقیر بوریہ نشین نے کس شان سے حکمران وقت کے سطوت و جبروت کے سامنے سر جھکانے سے انکار کر دیا اور انجام کار جیت اسی کی ہوئی[3] اس مسئلہ کا ایک پہلو اور بھی ہے جو خود سلاطین کی اپنی ذات سے متعلق تھا۔ سلاطین دہلی کی غالب اکثریت صوفیا کرام سے عموماً اور مشائخ چشت سے خصوصاً بڑی عقیدت رکھتی تھی اور بہر صورت ان کی خدمت کی متمنی رہتی تھی سلطان قطب الدین خلجی اور سلطان محمد بن تغلق[4] کے ممکنہ استثناء کے علاوہ تقریباً تمام ہی سلاطین دہلی نہ صرف یہ کہ ان کے معاملات میں کسی طرح کی بھی دخل اندازی سے احتراز کرتے تھے، اور انھیں اپنے انداز اور معیار کے مطابق زندگی گزارنے کی پوری آزادی دیتے تھے بلکہ ہر خدمت کے لئے مستعد اور کوشاں رہتے تھے۔ عہد سلطنت میں صوفیا کرام کو جو عزت و توقیر اور قبول عام حاصل ہوا اس میں حکومت وقت کے طرز عمل کا بھی بہت کچھ دخل تھا۔ یہ امر واقعہ ہے کہ عہد علائی میں تصوف کو جو فروغ حاصل ہوا اور خانقاہوں اور لنگروں کو جو گرم بازاری نصیب ہوئی اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ یہ محض ارزانی کا کرشمہ

---

[1] سیر الاولیاء ص ۱۲۵ [2] سیر الاولیاء ص ۱۲۳ - ۱۲۵

[3] سیر الاولیاء ص ۱۶۰ - ۱۶۱، حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ص ۲۵۵۔ تاریخ فرشتہ، نول کشور، جلد اول، ص ۱۱۵ جلد دوم ص ۳۹۵

[4] پروفیسر خلیق احمد نظامی، "تاریخ مشائخ چشت"، دہلی ۱۹۸۸ء ص ۲۸۹ - ۲۹۷، ۳۵۹ - ۳۶۳

نہ تھا۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ فیروز شاہ تغلق کا عہد ارزانی میں عہد علائی سے کچھ پیچھے نہ تھا۔ خانقاہوں اور صوفیاء کی سرپرستی بھی تھی لیکن اسی عہد میں شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ جس انداز میں عہد علائی میں تصوف کی گرم بازاری اور اپنے زمانے میں اس کے زوال اور زبوں حالی بلکہ کس مپرسی کا ذکر فرماتے ہیں وہ خود اس کی واضح ترین دلیل ہے [1]

سلاطین کی پیروی میں بہت سے امراء نے بھی تصوف اور صوفیہ میں گہری دلچسپی ظاہر کی اور ان کے ساتھ عقیدت مندی اور عزت و تکریم کا مظاہرہ کیا لیکن سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے پہلے کسی قابل ذکر تعداد میں امراء کے چشتی حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے شواہد نہیں ملتے۔ اسی دور میں صورت حال میں غیر معمولی تبدیلی عمل میں آئی۔ اس عہد میں سلطان وقت سے ایک گونہ خصوصی مراسم استوار ہوئے اور امراء ایک بڑی تعداد میں چشتی سلسلے سے وابستہ ہوگئے۔ برصغیر میں تصوف کی تاریخ کا یہ ایک بڑا اہم موڑ ہے جو بڑے دوررس نتائج اور مضمرات کا حامل تھا اور اس کے عواقب اور اثرات بہت دنوں تک محسوس کئے گئے۔

شیخ نظام الدین اولیاءؒ جو بعد میں سلطان المشائخ اور محبوب الٰہی کے القاب سے جانے اور پہچانے گئے پہلے پہل سلطان جلال الدین خلجی کے عہد حکومت میں ان کی شہرت کا آوازہ بلند ہوا۔ مشہور ہے کہ سلطان نے شیخ کی شہرت سنی اور ملنے کا متمنی ہوا لیکن شیخ اس کے لئے آمادہ نہ ہوئے اور یہ ملاقات ممکن نہ ہو سکی [2] شیخ اور ان کے متعلقین کی عسرت کا حال جان کر سلطان نے چند دیہات بغرض کفالت نذر کرنے چاہے لیکن شیخ کسی طور اس کے قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوئے [3]

سلطان علاء الدین کی تخت نشینی کے بعد شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور حکومت وقت کے مابین تعلقات کے ایک نئے باب کا آغاز ہوتا ہے اور جماعت خانہ اور دربار میں تعاون اور مفاہمت کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس کی مثال مشائخ چشت کی تاریخ میں مفقود ہے۔

---

[1] خیر المجالس، ص ۸۷-۸۸، ۱۸۲-۱۸۵، ۲۳۰ [2] سیر الاولیاء، ص ۱۳۵
[3] سیر الاولیاء، ص ۱۳۲

سلطان علاء الدین کے ابتدائی دور کے بارے میں جب وہ ابھی اپنے آپ کو اچھی طرح مستحکم نہیں کر سکا تھا اور بغاوتوں نیز دوسری مشکلات سے ہنوز نجات نہیں پا سکا تھا، ہمارے پاس معلومات ناکافی ہیں اور یہ اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے کہ اس دور میں شیخ اور سلطان کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی۔ یہ بات بعید از امکان نہیں ہے کہ سلطان کے مشکلات کے زمانے میں شیخ نے کسی مرحلہ پر کسی طور اس کی کوئی اخلاقی مدد یا پشت پناہی کی ہو اور بعد میں جو عقیدت مندانہ طرز عمل سلطان نے شیخ کے سلسلہ میں اختیار کیا اس میں احسان شناسی کا عنصر بھی شامل رہا ہو۔ بہر حال یہ بات ظن و تخمین سے آگے نہیں بڑھتی۔

صوفی اور تاریخی مآخذ اس بات پر متفق ہیں کہ سلطان علاء الدین شیخ نظام الدین اولیاء سے گہری عقیدت رکھتا تھا[1] اور اپنے اپنے میدان کے یہ دونوں اساطین ایک دوسرے کی شخصیت، صلاحیت اور کارناموں کے معترف تھے۔ اس باب میں بھی شک کی گنجائش کم ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے معاملات اور حلقہ اثر میں ہر طرح کی مداخلت سے پرہیز کرتے تھے۔ اگر سلطان نے شیخ کے معاملات میں مداخلت سے احتراز کیا تو شیخ نے بھی کار و بار ریاست میں کبھی دلچسپی نہیں لی۔ مشائخ چشت کے طرز عمل سے عموماً اور شیخ کے طرز عمل سے خصوصاً سلطان کو مکمل طور پر یہ اطمینان ہو گیا تھا کہ وہ اس کے منصوبوں اور پالیسیوں نیز اس کے طرز حکومت و جہاں بانی کے لئے نہ صرف یہ کہ کوئی خطرہ نہ تھا بلکہ انھوں نے اس کی واضح طور پر غیر اسلامی پالیسیوں پر بھی کبھی اظہار نکیر نہیں کیا۔ کم از کم تصوف اور تاریخ کے مآخذ میں اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ برنی، سلطان کی بعض پالیسیوں کو انتہائی ظالمانہ اور انسانیت سے بعید تصور کرتا ہے[2] لیکن اس سلسلہ میں کہیں بھی کوئی اشارہ شیخ کی ناپسندیدگی کا نہیں ملتا۔

---

[1] ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، صہ ۳۳۱-۳۳۲، ۳۳۵ تا ۳۳۶، سیر الاولیاء، صہ ۱۳۳-۱۳۴، ۳۳۶-۳۳۷ - نیز ملاحظہ کیجئے حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، اردو ترجمہ از ایوب قادری، لاہور صہ ۹۹، فرشتہ، جلد دوم صہ ۳۹

[2] مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی صہ ۳۳۸-۳۳۹

یہ بات اگرچہ کچھ عجیب اور ناقابل یقین معلوم ہوگی لیکن حقائق اور شواہد کی روشنی میں اس امر میں شبہ کی گنجائش کم ہی نظر آتی ہے کہ یہ دونوں غیر معمولی ہم عصر شخصیتیں ایک دوسرے کے حلقۂ اثر میں اضافہ اور تقویت کے باعث تھے۔ سلطان علاء الدین کے سخت گیر قوانین جنھیں اس نے اپنے انتظامی اور سیاسی مصالح کے پیش نظر باغیانہ اور مجرمانہ رجحانات کے انسداد کے مقصد سے نافذ کیا تھا[۱] دلی میں خصوصاً اور دوسرے علاقوں میں عموماً ایک ایسی فضا قائم کرنے کا وسیلہ بنے جس میں صوفی اثرات اور تحریکات کی اشاعت اور مقبولیت کے وسیع تر امکانات مضمر تھے[۲]۔ اسی طرح صوفی تحریکات کی کامیابی بالواسطہ طور پر حکومت وقت کی تقویت اور بے فکری کی باعث تھی۔ ظاہر ہے کہ تصوف کی ترک دنیا اور اسی طرح کی منفی اقدار پر یقین رکھنے والوں کی تعداد میں اضافہ حکومت وقت کے لئے کسی پریشانی کا باعث نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ عصری سیاسی حالات اور ان کے مطالبوں سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی تھی۔ سیاست کے ناپاک اور مادہ پرستانہ نظام سے انھیں کیا لینا دینا تھا۔ انھوں نے تو اپنے دلوں سے اس دنیا کی مایا کو طرح پھینکنے کا پختہ عزم کر رکھا تھا۔ یہ دنیائے پلید تو اس لائق نہ تھی کہ اس پر اپنی صلاحیتوں کو ضائع کیا جاتا۔ نفس کشی، ترک دنیا، سیاست و مادیت سے کلی اجتناب اور ان جیسی باتوں پر یقین رکھنے والوں کی تعداد میں جتنا بھی اضافہ ہو جائے حکومت وقت کے لئے اتنا ہی اطمینان اور دلجمعی کا باعث ہوگا اور اگر اس تارک الدنیا گروہ کی ہمدردیاں اور نیک خواہشات کسی طور حاصل کی جا سکیں تو عوامی سطح پر اس کا تاثر بہت خوشگوار رہے گا اور حکمراں طبقہ کی مذہبیت اور مذہبی حلقوں کی قدردانی کی بڑی اچھی تصویر عوام کے سامنے آئے گی۔

برنی اس بات پر حیران ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی جیسا اولوالعزم اور باغیرت بادشاہ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کی غیر معمولی مقبولیت اور وسیع حلقۂ اثر کو کیوں کر برداشت کرتا تھا[۳]۔ حیرت کی بات دراصل یہ ہے کہ برنی جیسا صاحب نظر مورخ اس نکتہ کو نہ سمجھ سکا غالباً وہ خود

---

[۱] مثلاً ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی ص ۲۸۴، ۲۹۵-۲۹۸، ۳۳۶، ۳۴۲-۳۴۳ [۲] کچھ اسی قسم کے تاثر کے لئے ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۱-۳۴۶ [۳] تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۲

ذاتی طور پر ان معاملات میں اتنا الجھا ہوا تھا کہ صورت حال کی صحیح نوعیت اور واقعی اہمیت اس کی نظروں سے اوجھل رہی۔ کہنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ شیخؒ کے سلسلے میں سلطان کی ارادت اور عقیدت مندی کے دعوے محض زبانی اور دکھاوے کے تھے۔ جہاں تک تاریخی شواہد کا تعلق ہے ان سے یہ بات واضح طور سے مترشح ہوتی ہے کہ سلطان کو شیخؒ سے گہری عقیدت تھی۔ یہ بات اب تقریباً ثابت ہو چکی ہے کہ اگرچہ ذاتی طور پر وہ مذہب کا کچھ زیادہ علم نہیں رکھتا تھا اور نہ ہی عملاً کا کچھ ایسا پابند تھا لیکن مذہب سے جذباتی وابستگی میں کمی نہ تھی[1] لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ سلطان علاء الدین خلجی ایک بحد حقیقت پسند بادشاہ تھا۔ عصری سیاسیات پر اور اس پر اثر انداز ہونے والے عوامل پر اس کی گہری نگاہ تھی۔ ایسے بالغ نظر بادشاہ سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنے ذاتی جذبات کو اپنی سیاسی بصیرت اور عصری سیاسی تقاضوں پر غالب ہونے کی اجازت دے سکتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں شبہ کی گنجائش کم ہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ طرز عمل ایک باقاعدہ سوچی سمجھی اسکیم کا جزء تھا جس کے مختلف پہلوؤں پر اچھی طرح سوچ بچار کر لیا گیا تھا۔

اس پوری صورت حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ علاء الدین خلجی نے چشتی سلسلہ کی حمایت میں اپنا پورا وزن ڈال دیا۔ اس وقت جیسا کہ معلوم ہے چشتی سلسلہ کے سربراہ حضرت شیخ نظام الدین اولیاءؒ تھے شیخ سے عقیدت اور چشتی سلسلہ کے باب میں حکومت کے موقف کے اعلان کے طور پر سلطان نے ایک غیر معمولی قدم اٹھایا۔ اس نے ولیعہد سلطنت شاہزادہ خضر خاں، شاہزادہ شادی خاں اور دوسرے شاہزادوں کو شیخ کی خدمت میں بھیجا اور شیخ کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کی ہدایت کی[2] یہ پہلو سے ایک غیر معمولی اقدام تھا کہا جاسکتا ہے کہ یہ اقدام گویا سلسلہ چشتیہ کو ایک طرح سے سرکاری سلسلہ کی حیثیت دینے اور اس کو سرکاری سرپرستی میں لینے کے اعلان کے مترادف تھا۔ حکومت

---

[1] تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۵ - ۲۹۶، ۳۳۹۔ نیز ملاحظہ کیجئے پروفیسر خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ۱۹۵۸ء دہلی، ص ۲۲۱ - ۲۵۰۔

[2] تاریخ فیروز شاہی، ۳۴۲، سیر الاولیاء، ص ۱۳۳، امیر خسرو، دول رانی خضر خاں، علی گڑھ ص ۱۵۱ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخبار، مطبع احمدی، ص ۶۸، تاریخ فرشتہ، جلد دوم ص ۲۹۴ - ۲۹۵۔

وقت کے سلسلہ میں مشائخ چشت کے طرز عمل کو ذہن میں رکھا جائے تو جس حکمت عملی سے علاء الدین نے اسے سرکاری مقاصد کی توسیع کے لئے استعمال کیا اس پر حیرت ہوتی ہے۔ اس دور میں تصوف کی عام مقبولیت، خانقاہوں اور لنگروں کی خوش حالی اور رونق اور پھر حکمراں طبقے کی شیخ نظام الدین ؒ سے عقیدت اور قریبی روابط سے عوامی سطح پر حکمرانوں کی بڑی خوش گوار تصویر ابھر کر سامنے آئی۔ سلطان علاء الدین کی زیر سرکردگی حکومت وقت کا جبر و استبداد، ذاتی زندگی میں اسلامی تعلیمات سے انحراف اور بے تعلقی، عبادات کی عدم پابندی، مجرموں کو دی جانے والی سزاؤں میں نہ صرف شرعی حدود سے تجاوز بلکہ عام سلاطین اور حکمرانوں کی قائم کردہ روایات سے بھی تجاوز[1] غرض سلطان اور حکمراں طبقے کی غیر اسلامی زندگی اور حکومت کی غیر اسلامی پالیسیوں کے باوجود سلطان کی شخصیت اور حکومت کا مجموعی تاثر عوام پر یہ پڑا کہ ایک ہی نسل بعد عوام کے ذہن و دماغ میں اس کا تصور ایک ولی کی حیثیت سے جاگزیں ہو چکا تھا اور لوگ اپنی حاجت روائی کے لئے اس کی قبر پر دھاگے باندھتے تھے اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی ؒ کی مجلس میں یہ ذکر تھا کہ لوگوں کی حاجتیں پوری بھی ہوتی تھیں[2]

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ولیعہد سلطنت اور دوسرے شاہزادوں کو شیخ کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کا حکم دے کر گویا سلطان نے اپنی عظیم اور طاقت ور حکومت کا پورا وزن چشتی سلسلہ کی پشت پناہی پر لگا دیا۔ امراء نے بھی اس اشارے کو سمجھ لیا اور غیر معمولی تعداد میں شیخ کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے[3] اس غیر معمولی صورت حال کا اندازہ کسی قدر اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ماخذ میں شیخ نظام الدین اولیاء ؒ کے جتنے مریدین کے نام محفوظ رہ گئے ہیں ان میں امراء اور عہدیداران حکومت کا تناسب تقریباً ۲۲ فیصد ہے۔ شاہزادوں، اراکین حکومت، امراء اور عہدیداران کی اس بڑی تعداد میں شیخ سے وابستہ ہونے کا ایک ظاہری اثر یہ ہوا کہ چشتی سلسلہ کی مقبولیت اور ہر دل عزیزی کی ایک عمومی فضا قائم ہو گئی۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس عہد میں چشتی سلسلہ کو جو غیر معمولی قبول عام حاصل ہوا وہ ایک حد تک حکومت کی پالیسی

---

[1] تاریخ فیروز شاہی صفحات ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۳۴، ۳۳۸، ۲۸۶۔ [2] خیر المجالس صفحات ۲۴۱ – ۲۴۳

[3] مثلاً ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء صفحات ۱۲۲–۱۳۳، ۲۸۹، ۳۵۰، ۲۲، ۵، ۵۲۲، تاریخ فیروز شاہی صفحات ۳۴۴، ۳۴۵، تاریخ فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۹۳

کا بھی مرہون منت تھا۔ جہاں تک اس پالیسی کی سیاسی حکمت کا تعلق ہے وہ کچھ ایسی بہت زیادہ ڈھکی چھپی بھی نہیں ہے کہ اسے سمجھنے کے لئے بہت زیادہ دقت نظر کی ضرورت ہو۔ جہاں تک تاریخی شواہد کا تعلق ہے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ سلطان نے کبھی کوئی جائداد اور زمین شیخ کو نذر کی ہو اس لئے محض ایک نظریاتی سا مسئلہ رہ جاتا ہے کہ اگر ایسی کوئی صورت حال پیش آئی ہوتی تو شیخ کا طرزِ عمل کیا ہوتا۔ سلطان جلال الدین کے سلسلہ میں شیخ کے طرزِ عمل سے اگر کوئی اشارہ ملتا ہے تو یہی خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر ایسی صورت پیش آئی تو شیخ کا طرزِ عمل ویسا ہی ہوتا[1] لیکن جہاں تک نقد نذرانوں کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ہمیں شیخ کے طرزِ عمل میں واضح تبدیلی محسوس ہوتی ہے۔ غالباً ان بہت ہی خصوصی تعلقات کی وجہ سے جو اس عہد میں دربار اور چشتی جماعت خانہ کے درمیان قائم ہوگئے تھے اس باب میں خصوصی رعایت سے کام لیا گیا۔ شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے پہلے عام طور پر مشائخ چشت نے حکمرانوں کے عطیات کو شاذ و نادر ہی قبول کیا ہے لیکن شیخ نے بظاہر بغیر کسی تحفظ کے اس طرح کے نذرانے قبول کئے۔[2] کم از کم کسی طرح کے تحفظ یا تردد کی کوئی شہادت تاریخی اور صوفی مآخذ میں نہیں ملتی۔ سیر الاولیاء اور دوسرے مآخذ میں اس قسم کی متعدد مثالیں پائی جاتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ سلطان نے متعدد مواقع پر بڑے بڑے نذرانے شیخ کی خدمت میں بھیجے اور وہ قبول بھی کئے گئے۔[3] ان مآخذ میں کوئی بھی ایسی مثال دستیاب نہیں ہے جب شیخ نے ایسا کوئی نذرانہ قبول نہ فرمایا ہو۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ رقوم کن مصارف میں خرچ کی جاتی تھیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کے نذرانے بغیر کسی طرح کے تحفظ کے قبول کئے جاتے تھے۔ یہ چشتی سلسلہ کی جانی پہچانی روایات کے بالمقابل ایک بالکل نیا تجربہ تھا۔

شیخ کے اپنی ذات سے متعلق اخراجات تو برائے نام تھے البتہ جماعت خانہ اور اس سے متعلق امور کے انتظام کے لئے بڑے اہتمام کی ضرورت ہوتی تھی۔ صرف باورچی خانہ کا

---

[1] سیر الاولیاء، صفحہ ۱۲۴ [2] تاریخ فرشتہ، جلد دوم صفحہ ۳۹۳ [3] سیر العارفین اردو ترجمہ صفحات ۱۰۱، ۱۰۶

روزانہ کا خرچ علاوہ جنس کے دو ہزار ٹنکہ تھا[1]۔ مسافروں پر اخراجات اور تحائف و عطیات جو سبھی آنے جانے والوں کو مسلسل دیئے جاتے رہتے تھے وہ بھی اس میں شامل نہ تھے[2]۔ ان اخراجات کو پورا کرنے کے لئے وسیع مالی وسائل درکار تھے۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ جنس یا نقدی کو جمع کر کے رکھنے کا رواج نہ تھا بلکہ ہر جمعہ کو جو کچھ بھی ذخیرہ ہوتا تھا غرباء و مساکین میں تقسیم کر دیا جاتا تھا[3]۔ اس صورت میں روزانہ کی ضروریات اور دوسرے مصارف کے لئے اجناس اور نقدی کی مستقل اور غیر منقطع آمد کی ضرورت تھی[4]۔ سلطان علاء الدین کے عہد کی عمومی ارزانی اور فراخی نیز شیخ کی زیارت کے لئے آنے والوں کی کثرت تعداد کو ذہن میں رکھا جائے تو یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جماعت خانہ کے اخراجات کا ایک معتدبہ حصہ ان عام زائرین کے نذرانوں سے پورا ہوتا ہوگا اس لئے کہ یہ دستور تھا کہ ہر آنے والا کچھ نہ کچھ نذر ضرور پیش کرتا تھا لیکن یہ بات بھی بھولنی نہ چاہئے کہ ہر آنے والے

---

[1] سیر العارفین، اردو ترجمہ، ص ۱۰۱، فرشتہ، جلد دوم، ص ۲۹۵۔ فرشتہ (جلد دوم، ص ۲۹۵) کے بیان کے مطابق شیخ کے مطبخ میں روزانہ ۷۰ من نمک استعمال ہوتا تھا۔ یہ یاد رہے کہ من سے مراد موجودہ من نہیں ہے۔ اس عہد کی ارزانی کے لئے ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۱۱، ۳۱۲-۳۱۵ ٹنکہ برطانوی ہندوستان کے روپیہ کے مساوی تھا البتہ اس میں چاندی کی مقدار کسی قدر زیادہ ہوتی تھی۔ ٹنکہ کی قوت خرید کا اندازہ کرنے کے لئے چند مثالیں کافی ہونگی۔ ایک ٹنکہ میں موجودہ زمانے کے سیر سے ۸۸ سیر گندم اور ۹۸ سیر چنا، گیہوں اور ماش خریدا جا سکتا تھا۔ ایک غلام دس ٹنکہ میں اور گوشت کے لئے استعمال کی جانے والی گائے ڈیڑھ سے دو ٹنکہ میں خریدی جا سکتی تھی۔ عمدہ قسم کے بار برداری کے جانور کی قیمت ۴ ٹنکہ تھی۔ مزید دیکھئے
Mohammed Habib & K.A. Nizami, A Comperhensive History of India vol. II P 379

[2] سیر العارفین، ص ۱۰۱، فوائد الفواد، لاہور، ص ۲۳۵ [3] سیر الاولیاء، ص ۱۴۱

[4] شیخ کی خدمت میں پہنچنے والے فتوح کی مقدار کا کسی قدر اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جسے فرشتہ نے نقل کیا ہے کہ شیخ کی خدمت میں ایک تاجر حاضر ہوا اور شیخ صدر الدین عارف کا خط سفارش میں پیش کیا۔ اس تاجر کا سارا مال و اسباب لٹ گیا تھا۔ شیخ نے حکم دیا کہ چاشت کے وقت تک جو کچھ بھی آئے اسے دیدیا جائے۔ عدد گنا گیا پر یہ رقم ۱۲ ہزار ٹنکہ نکلی۔ دیکھئے فرشتہ، جلد دوم، ص ۲۹۵ نیز دیکھئے ص ۲۹۳۔

گو کچھ نہ کچھ دیا بھی جاتا تھا۔ اس لئے عام زائرین کے نذرانوں سے اتنے بڑے کارخانے کا چلنا ممکن نہ تھا۔ اس کے لئے بڑی مقدار میں نقدی کی مستقل آمد کی ضرورت تھی اور یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اتنے بڑے پیمانے پر وسائل کی فراہمی حکمراں طبقہ ہی کر سکتا تھا۔ بلاشبہ جب قطب الدین خلجی نے امراء کو شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے سے روک دیا تھا تو بھی نہ صرف یہ کہ باورچی خانے کے اخراجات اپنی سطح پر قائم رکھے گئے بلکہ روایات کے مطابق ان کو دگنا کر دیا گیا تھا[1] لیکن کسی لمبی مدت تک طبقہ امراء کے نذرانوں کے بغیر اخراجات کا یہ معیار قائم نہیں رکھا جا سکتا جیسا کہ بعد میں نصیر الدین کے عہد میں یہ بات واضح طور پر سامنے آئی۔ شیخ نصیر الدینؒ نے بڑے تاسف سے صوفیہ کے حال زار کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ متعدد لنگروں کا ذکر فرماتے ہیں جو اب بند ہو چکے ہیں اور پھر بڑی حسرت سے سلطان علاء الدین کے عہد میں صوفیہ اور تصوف کی گرم بازاری کا ذکر کرتے ہیں[2] حالانکہ تصوف میں سلطان فیروز شاہ کو غیر معمولی دلچسپی تھی اور جہاں تک ارزانی کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں فیروز شاہ کا عہد بھی یادگار ہے[3] پھر تصوف کے اس زوال کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حکمراں طبقے اور عہدیداران حکومت کا جو غیر معمولی رجحان سلطان کے طرز عمل کے نتیجے میں خصوصاً چشتی سلسلہ کی طرف ہو گیا تھا وہ اب باقی نہ رہا تھا اور نتیجہ کے طور پر تصوف کی کساد بازاری کا ذکر عام ہے۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سلطان علاء الدین شیخ نظام الدین اولیاؒ سے گہری عقیدت کا اظہار کرتا تھا لیکن دونوں کی کبھی ملاقات نہ ہو سکی چشتی روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ ایک مرتبہ سلطان نے ملاقات کی خواہش ظاہر کی لیکن شیخ نے اجازت نہ دی[4] یہ طرز عمل مشائخ چشت کے جانے پہچانے طریقہ کے عین مطابق تھا لیکن بعض ایسے شواہد بھی موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ بات صرف اتنی ہی نہیں ہے بلکہ اس داستان کے بعض پہلو اور بھی ہیں جو عموماً نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں کیونکہ وہ اس تصویر اور تصور سے مطابقت نہیں رکھتے جو چشتی سلسلہ کی اس باب میں پیش کی جاتی رہی ہے۔ امیر خورد صاحب سیر الاولیاء اور مورخ ضیاء الدین برنی دونوں ہی

---

[1] خیر المجالس، ص ۲۵۸، سیر العارفین ۱۰۰-۱۰۱ [2] خیر المجالس ص ۸۷-۸۸، ۱۴۴، ۱۸۵-۲۴۰، ۲۴۲

[3] ملاحظہ کیجئے، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ص ۲۹۳-۲۹۴

[4] سیر الاولیاء، ص ۱۳۴-۱۳۵

اس بات پر شدید غم و غصہ کا اظہار کیا ہے اور اسے سلطان کی قساوت قلبی سے تعبیر کیا ہے کہ شیخ سے اتنے قرب مکانی کے باوجود کبھی اس کے دل میں شیخ سے ملاقات کا خیال نہ آیا جب کہ لوگ کڑے کوسوں سے کتنی ہی صعوبتیں جھیل کر اس سعادت سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے دیوانہ وار چلے آتے تھے[1] سیر العارفین کے مصنف جمالی لکھتے ہیں کہ دربار علائی کے ایک رکن رکین اور شیخ کے فیض یافتہ قیر بیگ نے سلطان کے سامنے اس سلسلہ میں اپنی حیرت کا اظہار کیا کہ اتنی عقیدت کے باوجود اس نے کبھی شیخ سے ملاقات نہیں کی۔ جواب میں سلطان نے کہا کہ وہ اپنے آپ کو اس کا اہل نہیں پاتا[2] یہ اعتراف حقیقت تھا یا محض بات ٹالنے کا ایک طریقہ۔ جو کچھ بھی ہو یہ بات واضح طور پر ابھر کر سامنے آتی ہے کہ شیخ سے ملاقات نہ کرنے کا فیصلہ سلطان نے کیا تھا نہ کہ شیخ نے۔

برنی جب علاء الدین کو دیکھتا ہے جسے وہ جاہل، ظالم، غیر معقول اور بے عمل سمجھتا ہے اور پھر اس کے عہد کی غیر معمولی کامرانیوں، عدیم المثال خوش حالی اور عمومی امن و امان کی کیفیت دیکھتا ہے تو وہ حیرت زدہ رہ جاتا ہے اسے علاء الدین کی شخصیت اور ان بے مثال کارناموں کے درمیان کوئی مطابقت نظر نہیں آتی۔ بالآخر اس کی توجیہ یہ کرتا ہے کہ دراصل یہ تمام تر کامیابیاں اور کامرانیاں اس عہد میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاءؒ کی مبارک ذات کی برکات و فیوض تھیں یہ محض شیخ کے انفاس قدسیہ کی برکت تھی کہ سلطان کے ظلم و جبر کے باوجود عام خوش حالی اور فارغ البالی کا دور دورہ تھا اور ایسے محیر العقول کارنامے ممکن ہو سکے[3] جہاں اس عہد میں دین داری اور مذہبیت کی عام فضا کا تعلق تھا وہ بھی شیخ ہی کے دم قدم سے تھی[4] لیکن جب یہی مورخ علاء الدین کے بیٹے اور جانشین سلطان قطب الدین کے عہد حکومت کا ذکر کرتا ہے تو اس امر پر گہرے دکھ اور افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ سلطان علاء الدین کی آنکھ بند ہوتے ہی اہالیان دہلی قطب الدین کے زیر اثر سر سے پاؤں تک برائیوں میں غرق ہو گئے[5] یہ

---

[1] تاریخ فیروز شاہی صفحہ ۳۶۶، سیر الاولیا صفحہ ۵۹۹ [2] سیر العارفین، اردو ترجمہ صفحہ ۱۰، نیز دیکھئے فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۹۶ [3] تاریخ فیروز شاہی صفحہ ۳۲۴-۳۲۵، ۳۴۱-۳۴۶ [4] تاریخ فیروز شاہی صفحہ ۳۲۴-۳۲۵، ۳۸۶-۳۸۷ [5] تاریخ فیروز شاہی، صفحہ ۳۸۵، ۳۸۶ تا ۳۸۷

یا د دلانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ شیخ ابھی حیات تھے اور منصب ارشاد پر فائز۔ ان کا فیض عام ویسے ہی جاری و ساری تھا۔ اس پوری صورت حالات سے جو بات واضح طور پر ابھر کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ دینداری اور مذہبیت کی جو عام فضا عہد علائی میں پائی جاتی تھی اس میں بہت کچھ دخل سلطان کے سخت گیر قوانین اور تعزیرات کا تھا جس نے کھلے عام برائیوں کے ارتکاب کو تقریباً ناممکن بنا دیا تھا اور جیسے ہی یہ دباؤ ہٹا آبادی کا ایک معتد بہ حصہ اپنے پرانے رجحانات اور میلانات کی طرف لوٹ گیا۔ برنی عہد علائی کی کامیابیوں کو علاء الدین کے حق میں استدراج گردانتا ہے[۱] لیکن شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے ملفوظات سے سلطان کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ ایک ولی کامل کی تصویر ہے[۲]

اس خصوصی رشتے سے جو غیاث پور اور دربار کے درمیان قائم ہوگیا تھا اور اس کے نتیجے میں چشتی سلسلہ کو جو سیاسی سرپرستی حاصل ہوئی اس سے ایک تو واضح فائدہ یہ ہوا کہ سلسلہ کی مخالفت کا زور ٹوٹ گیا اور اس طرح وابستگان سلسلہ کو یہ موقع ملا کہ پوری یکسوئی اور دلجمعی سے اس کے حلقہ اثر کی توسیع کا کام کرسکیں۔ خود چشتی ماخذ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ بعض حلقوں میں چشتیوں کے لئے خاصے سخت مخالفانہ بلکہ معاندانہ جذبات پائے جاتے تھے۔ جو مسائل بالخصوص بنائے مخاصمت تھے ان میں سماع کا مسئلہ خاصا اہم تھا اور بعض علماء اس کے تعلق سے چشتیوں پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے۔ لیکن حکمران خاندان اور حکمراں طبقے کی سرپرستی نے مخالفت کی اس باد تند و تیز کو کافی مدھم کر دیا اور ان کے لئے یہ ممکن ہو سکا کہ اپنے مشاغل کو کافی حد تک پرسکون ماحول میں جاری رکھ سکیں۔ مشائخ چشت کے سوانح نگار اور ممتاز چشتی اہل قلم امیر خورد نے بڑے واضح انداز میں اس کا اعتراف کیا ہے[۳]

سلطان علاء الدین اور چشتی سلسلہ کے خصوصی تعلقات کا ایک مظہر یہ بھی ہے کہ

---

[۱] تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۲۵ [۲] خیر المجالس، ص ۲۴۱ – ۲۴۲

[۳] سیر الاولیاء، ص ۵۳۶ – ۵۳۷

سلطان علاء الدین کا ذکر چشتی ماٰخذ میں ہمیشہ اچھے انداز میں کیا جاتا ہے اور غالباً کسی مقام پر بھی اس کی شخصیت، کردار اور پالیسیوں پر کسی طرح کا کوئی نقد و تبصرہ نہیں پایا جاتا جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں چشتی ماٰخذ نے سلطان کی جو تصویر آنے والی نسلوں کے لئے محفوظ کی ہے وہ ایک ولی کی تصویر ہے[1] برنی سلطان کا تذکرہ بہت تلخی سے کرتا ہے۔ وہ سلطان کے جہل، عبادات کی عدم پابندی اور اس کے ظالمانہ طریقِ کار کے بارے میں بہت سخت بیانات دیتا ہے[2] لیکن چشتی ماٰخذ میں اس طرح کے کسی نقد کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ شیخ نظام الدین اولیاء کو حکمراں خاندان اور حکمراں طبقے میں غیر معمولی مقبولیت حاصل تھی اور اس حلقے میں ان کے اثرات غیر محدود تھے لیکن اس عہد کے تاریخی اور چشتی ماٰخذ میں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے اس بات کا کچھ بھی اندازہ ہوتا ہو کہ شیخ نے کسی بھی مرحلے پر سلطان کی ذاتی اصلاح یا اس کی پالیسیوں پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی ہو اور اپنے غیر معمولی اثرات کو اصلاحِ احوال کے لئے استعمال کیا ہو۔ لیکن شائد حکمرانوں کی اصلاح اور ان کی پالیسیوں پر اثر انداز ہونے کی کوشش، جس کا اثر بالواسطہ بے شمار بندگانِ خدا پر پڑتا، ان کے پروگرام میں شامل نہیں تھی۔ اس سے نہ تو انھیں دلچسپی تھی اور نہ اسے شاید وہ ضروری ہی سمجھتے تھے۔ اگر ملفوظات اور دوسرے چشتی ماٰخذ کو بغور پڑھا جائے تو بین السطور میں سلطان کی پالیسیوں کی ایک طرح سے توثیق ہی ملتی ہے۔

ایک مصری عالم مولانا شمس الدین ترک جو ہندوستان میں علم حدیث کی اشاعت کے مقصد سے دہلی تشریف لا رہے تھے، جب انھوں نے سنا کہ بادشاہ جمعہ نہیں پڑھتا اور جماعت میں حاضر نہیں ہوتا تو وہ ملتان سے واپس لوٹ گئے اگرچہ بعض دوسری خصوصیات کے لئے انھوں نے سلطان کی ستائش بھی کی[3] یہ بات کتنی حیرت انگیز ہے کہ ان

---

[1] خیر المجالس، ص ۲۴۱ - ۲۴۳ [2] تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۹۵، ۲ ۲۵، ۳۴۸ - ۳۹
[3] تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی ص ۲۹۷ - ۲۹۹ جس سال مولانا شمس الدین ترک کی آمد اور واپسی ہوئی اسی سال سلطان نے بعض بہت بنیادی مسائل کے سلسلے میں قاضی مغیث الدین سے
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

معاملات پر توجہ دینے کی ضرورت حضرت شیخؒ نے کبھی محسوس نہیں فرمائی۔

علاء الدین کا انتقال انتظامیہ اور اخلاق عامہ دونوں میں ڈھیل اور زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوا[1] اس نے جو مضبوط اور موثر انتظامی ڈھانچہ برسوں کی کاوش کے بعد تیار کیا تھا وہ ایک دم ناکارہ ہو کر رہ گیا۔ مختلف اسباب کی کارفرمائی کے باعث ولی عہد سلطنت شاہزادہ خضر خاں کے بجائے قطب الدین مبارک خلجی سلطان بنا اور اس کی قائم کی ہوئی مثال کی پیروی کرتے ہوئے دہلی کی آبادی گناہ کی آلودگیوں میں ڈوب گئی[2] جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اس وقت حضرت شیخ نہ صرف حیات تھے بلکہ اپنی مقبولیت کی آخری بلندیوں پر رونق افروز تھے لیکن سلطان علاء الدین کے انتقال سے دراصل وہ بند ٹوٹ گیا جو اس نے جرائم اور معاشرتی برائیوں کے خلاف باندھ رکھا تھا۔ ان دونوں سلاطین کے عہد میں چشتی سلسلہ کی عمومی کارکردگی کا ایک تقابلی مطالعہ اس سیاسی سرپرستی کی صحیح نوعیت اور اہمیت کو روز روشن کی طرح اجاگر کر دیتا ہے جو علاء الدین کے عہد میں سلسلہ کو حاصل رہی۔

صرف یہی بات کہ معزول ولیعہد شاہزادہ خضر خاں شیخ کا مرید تھا، شیخ اور سلطان قطب الدین کے مابین غلط فہمی کا بیج بونے کے لئے کافی تھی اور اس صورت حال سے سلسلہ کے پرانے دشمنوں نے ضرور فائدہ اٹھایا ہوگا جو سلطان علاء الدین کے خوف سے اب تک خاموش تھے۔ لیکن یہ بات واضح رہے کہ غلط فہمیوں کے باوجود سلطان قطب الدین نے کم از کم ابتدا میں شیخ کے ساتھ کھلی دشمنی کا مظاہرہ نہیں کیا جیسا کہ سیر الاولیاء کی محولہ بالا عبارات

سوالات کئے۔ قاضی صاحب کا تعلق دربار سے تھا اس لئے صوفیہ کی عام اصطلاح میں وہ نہ صرف علماء ظاہر کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے بلکہ علماء سوء کے گروہ سے بھی۔ بعد کی نسلیں ضیاء الدین برنی کی مورخانہ بصیرت کی ممنون ہیں کہ اس نے اس پورے سوال وجواب کو محفوظ کر دیا ہے۔ حق یہ ہے کہ جس جرات وصفائی سے قاضی صاحب نے سلطان وقت کے سامنے اظہار حق کیا ہے وہ علماء اسلام کی تابناک روایت کے عین مطابق ہے۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۸۹-۲۹۰ [1] تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۵، ۳۸۶-۳۸۰، ۳۹۲، ۳۹۵۔ [2] تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۵، ۳۸۶-۳۸۰ [3] سیر الاولیاء ص ۵۳۶-۵۳۷

سے متوشح ہوتا ہے[1] ایک بنیادی چشتی مآخذ میں اس انداز میں سلطان کا ذکر قابل توجہ ہے۔ غالباً اپنی حکومت کے آخری عہد میں چشتی سلسلہ کے مخالفوں کے اکسانے[2] اور اپنی ذاتی غلط فہمیوں کے زیر اثر اس نے شیخ کے خلاف کسی قدر سخت رویہ ضرور اختیار کیا[3] لیکن یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ متعدد اہم اراکین حکومت جو شیخ کے حلقہ اثر و ارادت میں شامل تھے ان سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ وہ شیخ سے قطع تعلق کریں۔ اور نہ ہی حکومت میں ان کی حیثیت اور منصب پر کوئی اثر پڑا۔ امرا کو شیخ کی زیارت سے روکنے کا غالباً بنیادی مقصد فتوح کے بہاؤ کو روکنا تھا[4]۔

جو اختلاف سلطان کے اس اصرار کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا کہ شیخ کم از کم ہر چاند رات کو دربار میں حاضر ہوں باوجود کوشش کے حل نہ ہو سکا قبل اس کے کہ سلطان شیخ کے خلاف کچھ اقدامات کی ابتدا کرتا اس کو قتل کر دیا گیا۔ چشتی مآخذ بین السطور اس قتل کے لیے سلطان کی شیخ سے دشمنی کو اس کا بنیادی سبب بتاتے ہیں[5] خود شیخ نے اس کا حل یہ نکالا کہ وہ اپنی والدہ کی قبر پر تشریف لے گئے اور سلطان کے رویہ کی شکایت کی اور کہا کہ اگر مہینہ کی پہلی تاریخ تک اس کا کچھ بندوبست نہ کیا گیا تو وہ پھر وہاں نہ آئیں گے! واضح رہے کہ اس طرح کی پریشانیوں کے وقت والدہ کے مزار پر حاضری ان کا معمول تھا اور عموماً اس سے چشتی مآخذ کی رائے میں مسائل حل ہو جایا کرتے تھے[6]

---

[1] سیر الاولیاء، ص ۵۲۶ - ۵۲۷ [2] سیر الاولیاء، ص ۱۶۰، ۵۲۴ - ۵۲۷ [3] تاریخ فیروز شاہی ص ۳۶۶ [4] تاریخ فیروز شاہی ص ۳۷۹، ۳۹۶، ۴۰۹ - ۴۱۰، خیر المجالس ص ۲۵۸ سیر العارفین ص ۱۰۰ - ۱۰۱، فرشتہ، جلد دوم، ص ۳۹۵ - شیخ کے جو مریدین قطب الدین خلجی کی حکومت میں نہایت اہم عہدوں پر فائز تھے ان میں ملک وحید الدین قریشی اور ملک قیر بیگ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ملک قیر بیگ کے بارے میں برنی لکھتا ہے کہ ۱۴ مناصب اس کے حوالہ تھے۔ ملاحظہ کیجئے تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۷۹، ۳۹۶، سیر العارفین ص ۱۰۳ [5] سیر الاولیاء، ص ص ۱۶۰ - ۱۶۱، سیر العارفین، ص ص ۱۰۰ - ۱۰۵ نیز دیکھئے تاریخ فیروز شاہی ص ۳۹۶
[6] سیر الاولیاء، ص ص ۱۶۰ - ۱۶۱

خسرو خاں کے عہد حکومت اور اس کی نوعیت پر کسی مفصل گفتگو کا یہ موقع نہیں ہے۔ اور یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ شیخ کے دو مرید، ضیاء الدین برنی اور امیر خسرو، خسرو خاں کی حکومت پر سخت ترین تنقید کرتے ہیں اور اس کے خلاف اسلام کو دہلی سے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی سازش کا سنگین الزام عائد کرتے ہیں[1]۔ ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ شیخ کے کئی مرید اس کی حکومت میں اہم عہدوں پر فائز رہے[2]۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ شیخ نے خسرو خاں کا پانچ لاکھ ٹنکہ کا خطیر نذرانہ قبول فرمایا[3]۔ جیسا کہ معلوم ہے مشائخ چشت عام حالات میں بھی حکمرانوں کے تحائف اور نذرانے قبول کرنے سے احتراز کرتے تھے لیکن یہ گراں قدر تحفہ نہایت غیر معمولی اور مشتبہ حالات میں قبول کیا گیا۔ اسباب و علل جو بھی رہے ہوں اس کا قبول کیا جانا ایک طرح سے خسرو خاں کی حکومت کو قبول کرنے کے مترادف تھا اور اسے ایک طرح سے اسے جواز عطا کرتا تھا ایک طرف تو یہ خسرو خاں کے لئے بہت تقویت کا باعث بنا ہوگا۔ دوسری طرف یہ شیخ کے ان مریدین اور وابستگان کے لئے بیحد اطمینان کا باعث ہوا ہوگا جو خسرو خاں کی حکومت میں مختلف عہدوں اور اعلیٰ مناصب پر فائز تھے۔ اگر اس سلسلہ میں ان کے ضمیر میں کچھ خلش رہی ہوگی تو وہ دور ہو گئی ہوگی۔ یہ مسئلہ پھر بھی تشنہ جواب رہتا ہے کہ شیخ نے اپنے آپ کو ایک ایسی صورت حال میں الجھایا جس میں ان کے اوپر ایک طرف تو یہ شبہ کیا جا سکتا تھا کہ وہ ایک ایسے شخص کے حلیف بن گئے ہیں اور اسے اخلاقی مدد بہم پہونچا رہے ہیں جو خود ان کے نہایت عزیز مریدین کے بیان کے مطابق دشمن اسلام تھا نیز جس کی گردن پر چشتی سلسلہ کے محسن علاء الدین خلجی کے پورے خاندان کا خون تھا۔ خسرو خاں سے دلچسپی کا سبب کہیں یہ تو نہیں تھا کہ وہ سلطان قطب الدین خلجی کی حکومت کے اختتام کا ذریعہ بنا جو کھلم کھلا شیخ کی مخالفت پر کمربستہ ہو گیا تھا۔ تو قع تو یہ تھی کہ سلطان قطب الدین سے مناقشہ کے پیش نظر حکومت سے تعلقات کے مسئلہ میں

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۴۱۰۔ ۴۱۳، امیر خسرو، تغلق نامہ، تصحیح سید ہاشمی فرید آبادی، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء صفحہ ۵۳۔ ۵۷ [2] تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۱۰ [3] سیر العارفین، ص ۱۱۹، فرشتہ، جلد دوم ص ۳۹۷

کچھ زیادہ ہی احتیاط برتی جانے لگی۔ یا پھر اسی تلخ تجربہ نے انھیں غیر معمولی طور پر محتاط بنا دیا تھا اور انھوں نے نئے حکمراں سے منازعت سے بچنا چاہا اس لئے کہ اس بات کا انھیں ذاتی تجربہ ہو چکا تھا کہ حکمراں وقت سے مخاصمت سلسلہ کے لئے مضر تھی اور اس سے اس کی ترویج واشاعت پر ناخوشگوار اثرات مرتب ہوتے تھے قطب الدین خلجی کے عہد حکومت سے پہلے چشتی سلسلہ کو حکمرانوں کی مخالفت کا کوئی تجربہ نہ تھا اور غالباً اسی وجہ سے اسے زیادہ ہی شدت سے محسوس کیا گیا۔ اب تک انھیں حکمرانوں کی طرف سے عزت واحترام اور تعظیم وتکریم کا معاملہ ہی دیکھنے کو ملا تھا اور وہ اسی کے عادی ہو گئے تھے اور غالباً غیر شعوری طور پر اسے اپنا حق سمجھنے لگے تھے اور سبھی سے اسی کی توقع کرنے لگے تھے۔

یہی مخصوص ذہنی اور نفسیاتی کیفیت تغلق عہد میں سلسلہ کی پریشانیوں کا بنیادی سبب بنی حکمرانوں اور حکمراں طبقے کی طرف سے مسلسل عزت وتوقیر کا رویہ اور اس کے نتیجے میں ملنے والی سیاسی سرپرستی نے ان کے اندر سے مخالف ماحول میں کام کرنے اور اس سے مطابقت پذیری کی صلاحیت کو مضمحل کر دیا تھا۔ اس صورت حال کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ حکومت کے تعلق سے چشتی رویہ میں ایک بہت بنیادی تضاد پیدا ہو گیا۔ نظریاتی طور پر وہ حکومت سے کسی طرح کا بھی تعلق نامناسب خیال کرتے تھے اور اسے سالک کے لئے باعث مضرت تصور کرتے تھے لیکن اب عملاً صورت حال یہ ہو گئی تھی کہ مختلف اسباب کی بنا پر اپنی اس وسیع تنظیم کو چلانے اور اس کے لئے وسائل کی فراہمی کے سلسلہ میں حکومت پر ان کا انحصار بہت بڑھ گیا تھا۔ ایک طرف تو وہ سلاطین کو بھی خانقاہ میں حاضری کی اجازت نہ دیتے تھے اور دربار وایوان حکومت سے کنارہ کشی کے معاملہ میں مبالغہ کی حد تک اصرار کرتے تھے، دوسری طرف ان کی خانقاہ میں شاہزادوں، شاہی خاندان کے افراد، امراء سلطنت اور عہدیداران حکومت کا اژدہام لگا رہتا تھا اور دوسرے مریدین مسلسل ان کے ربط میں رہتے تھے۔ جب تک سیاسی سرپرستی حاصل رہی اس وقت تک یہ تضاد دبا رہا لیکن جب حالات بدلے اور سیاسی سرپرستی مشکوک اور غیر یقینی ہوتی چلی گئی تو نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ اور بالآخر جب یہ صورت حال باقی نہ رہی کا اور غیر محدود

اور مخالف حکومتوں سے واسطہ پڑا تو یہ تضاد ابھر کر سامنے آگیا نتیجہ یہ ہوا کہ محمد بن تغلق کے عہد میں اس تضاد اور بدلے ہوئے حالات سے مطابقت پذیری کی صلاحیت کے یکسر فقدان نے صورت حال اتنی خراب کردی کہ مرکزی چشتی نظام کے لئے یہ دباؤ ناقابل برداشت ہوگیا اور اس کا شیرازہ بکھر گیا۔ ایک مرتبہ شیخ فرید الدین مسعود گنج شکرؒ نے سیدی مولیٰ سے کہا تھا کہ امراء اور ملوک کی صحبت تباہی کا پیش خیمہ ہوتی ہے[1] یہ کتنا بڑا سانحہ ہے کہ یہ وارننگ خود اس تنظیم پر صادق آئی جس کی آبیاری خود انھوں نے اپنے خون جگر سے کی تھی اور اس کے حالات ان کے عزیز ترین مرید، خلیفہ ارشد اور جانشین کے زمانے میں پیدا ہوئے۔

---

[1] تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۰۹ - فرشتہ، جلد اول ص ۹۲ شیخ فرید الدینؒ اپنے مریدین کو یہ نصیحت کرتے تھے، لو اردتم بلوغ درجة الكبار فعليكم بعدم الالتفات الى ابناء الملوك - ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء ص ۸۵

قرآن مجید کا تصوّرِ حکمت

سید جلال الدین عمری

قرآن مجید میں حکمت کو 'خیر کثیر' کہا گیا ہے (البقرہ: ۲۶۹) حدیث میں آتا ہے کہ وہ شخص قابلِ رشک ہے جسے حکمت کی دولت مل جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا حسد الا فی اثنتین
رجل آتاہ اللہ
مالا فسلطہ علی
ھلکتہ فی الحق
ورجل آتاہ اللہ الحکمۃ
فھو یقضی بھا
ویعلمھا [1]

رشک کے قابل تو بس دو شخص ہیں۔
ایک وہ جسے اللہ تعالیٰ مال و دولت
عطا کرے اور اسے اس دولت کو راہِ
حق میں لٹانے پر لگا دے۔ دوسرا وہ
شخص جسے اللہ حکمت سے نوازے
اور وہ اس کے ذریعہ لوگوں کے درمیان
فیصلہ کرے اور اس کی تعلیم دے۔

حکمت کا وسیع تصور

حکمت کا تصور بہت وسیع ہے۔ مجد الدین فیروز آبادی نے اس کے معنی عدل، علم، حلم (بردباری) نبوت، قرآن اور انجیل بیان کئے ہیں [2] حکمت کے یہ وہ معانی ہیں

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ۔ مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین باب فضل من یقوم بالقرآن۔ [2] القاموس المحیط۔ مادہ حکم

جو قرآن مجید کے استعمالات سے معلوم ہوتے ہیں۔

حکمت علمی اور اس کے مختلف پہلو

حکمت علمی بھی ہوتی ہے اور عملی بھی۔ اس کا تعلق فکر و نظر سے بھی ہے اور عملی اور واقعاتی دنیا سے بھی۔ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو حکمت نظری اور حکمت عملی دونوں ہی سے نوازتا ہے۔ جو شخص ان نفوس قدسیہ سے جتنا قریب ہوتا ہے اس حکمت سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ اہل علم نے اس کے مختلف پہلوؤں کو اپنے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ان کا ایک ترتیب سے جائزہ لینے کی کوشش کی جارہی ہے۔

علم حکمت ہے

حکمت علم اور سوجھ بوجھ کا نام ہے۔ عربی کے قدیم لغت نویس جوہری کہتے ہیں۔

الحُکمُ الحکمۃ من	حکم، حکمت ہے، اس کا تعلق علم
العلم، الحکیم العالم	سے ہے۔ حکیم، عالم اور صاحب حکمت
وصاحب الحکمۃ [1]	کو کہا جاتا ہے۔

ازہری 'حکم' کے معنی بیان کرتے ہیں۔ 'القضاء بالعدل' [2] یعنی انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا لیکن دور حاضر کے مشہور مفسر قرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ فرماتے ہیں 'الحکم' اور حکمت میں فرق ہے۔ 'حکم' کے اندر مطلقاً قضا اور فیصلہ کا تصور ہے۔ یہ فیصلہ 'حق' بھی ہوسکتا ہے اور فیصلہ 'باطل' بھی۔ اس کا اطلاق اس فہم پر بھی ہوتا ہے جس سے آدمی فیصلہ کے قابل ہوتا ہے۔ لیکن 'حکمت' اس قوت کا نام ہے جس سے آدمی حق ہی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ مزید فرماتے ہیں۔ فہم صحیح کے مطابق فیصلہ کرنا حکم (صحیح) ہے۔ یہی چیز طبیعت میں راسخ ہو جائے اور آدمی کا ملکہ بن جائے تو اسے حکمت کہا جاتا ہے [3]

---

[1] صحاح جوہری ۲/۲۶۶ [2] لسان العرب۔ مادہ حکم

[3] ملاحظہ ہو۔ فراہی۔ مفردات القرآن ص ۳۴، ۳۷

اخلاقی تعلیمات حکمت ہیں

حکمت کا تعلق اخلاقی تعلیمات سے بھی ہے۔ مشہور لغوی ابن درید کہتے ہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

الحکمۃ ضالۃ المومن[1]	حکمت مومن کی متاع گم گشتہ ہے۔

پھر اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

کل کلمۃ وعظتک او زجرتک او دعتک الی مکرمۃ او نھتک عن قبیح فھی حکمۃ او حکم	ہر وہ کلمہ جو تمہیں کسی اچھے کام کی نصیحت کرے یا برے کام سے روکے کسی اعلیٰ اخلاق کی دعوت دے یا کسی بداخلاقی سے روکے اسے حکمت یا الحکم کہا جاتا ہے۔

مزید فرماتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

ان من الشعر لحکما وان من البیان لسحرا	بے شک بعض اشعار میں حکمت ہوتی ہے اور بعض بیان جادو ہوتے ہیں۔

یہاں بھی حکمت کا یہی مفہوم ہے[2]

---

[1] یہ حدیث ترمذی کتاب العلم، باب ما جاء فی فضل الفقہ علی العبادۃ اور ابن ماجہ (ابواب الزھد، باب الحکمۃ) میں آئی ہے۔ ترمذی کے الفاظ ہیں۔ الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن فحیث وجدھا فھو احق بھا اس کے ایک راوی ابراہیم بن الفضل المخزومی کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ وہ حدیث میں ضعیف ہے۔

[2] جمھرۃ اللغۃ ۲/۱۸۶ یہ روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے۔ ان من البیان لسحرا وان من الشعر حکما (کتاب الادب، باب ما جاء فی الشعر) مسند احمد کے الفاظ ہیں ان من الشعر حکما وان من البیان سحرا (۱/۲۶۹) بخاری میں یہ دونوں فقرے دو مختلف روایتوں میں آئے

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

مولانا فراہی اس کا مطلب اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہر شعر میں ضلالت اور گمراہی نہیں ہوتی بلکہ ان میں حق باتیں بھی کہی جاتی ہیں جو انسان کو خیر اور بھلائی پر ابھارتی ہیں[۱] حکم کے اندر منع کرنے کا بھی مفہوم ہے۔ اس پہلو سے علامہ ابن اثیر نے حدیث کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ شعر میں نفع بخش اور سودمند باتیں بھی ہوتی ہیں، جو آدمی کو جہالت اور نادانی سے روکتی اور باز رکھتی ہیں[۲]

قرآن مجید نے بھی اصولِ دین اور اعلیٰ اخلاقیات کو حکمت سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ سورہ بنی اسرائیل کے تیسرے ادر چوتھے رکوع میں اللہ واحد کی عبادت کرنے، ماں باپ، رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں کے حقوق پہچاننے، اسراف و تبذیر اور بخل و کنجوسی دونوں سے بچنے اور اعتدال کی راہ اختیار کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اسی کے ساتھ غربت و افلاس کے ڈر سے اولاد کو قتل کرنے، زنا اور بدکاری سے دور رہنے، ناحق کسی بے گناہ کی جان لینے، یتیم کا مال کھانے، ناپ تول میں کمی بیشی کرنے، بلغیر علم کے بولنے اور تکبر و پندار سے بچنے کی ہدایت بھی کی گئی ہے۔ اس کے بعد فرمایا:

ذَالِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ	یہ ان حکمت کی باتوں میں سے ہے
رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ	جس کی وحی تم پر کی گئی ہے۔

یہاں توحید اور بعض اخلاقی تعلیمات کو حکمت اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی صحت

ہیں سے ایک روایت ہے إنّ من الشعر حكمة (کتاب الادب، باب ما یجوز من الشعر) دوسری روایت ہے ان من البیان لسحرا (کتاب النکاح، باب الخطبہ، کتاب الطب، باب من البیان لسحر) یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ شعر و ادب اچھا بھی ہو سکتا ہے اور برا بھی، اس کی تاثیر سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جو اچھا ہے وہ قابل تعریف ہے، جو برا ہے وہ قابل مذمت۔ اس سے شعر و ادب کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح سے ان کے صحیح استعمال کی ترغیب بھی ہے۔

[۱] فراہی: مفردات القرآن ص ۳۵ [۲] ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۱/۳۲۶

اور معقولیت کو کوئی ہوش مند چیلنج نہیں کر سکتا، وہ اگر جانی پہچانی معلوم ہوتی ہیں تو اس لئے نہیں کہ وہ سطحی اور بے وزن ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی ابدی صداقتیں ہیں کہ انسان کی عقل وفطرت ان سے ہم آہنگ ہے اور اس کے طویل ترین تجربات ان کی صحت کی گواہی دے رہے ہیں۔

صحیح اور غلط میں فرق کرنا حکمت ہے

حکمت یہ بھی ہے کہ آدمی حق و باطل کی کشمکش میں حق کو پالے، خوب وناخوب اور درست ونادرست کے درمیان فرق وامتیاز کرے، جھوٹ اور سچ اور غلط اور صحیح سے بھری ہوئی اس دنیا میں جان جائے کہ جھوٹ کیا ہے اور سچ کیا؟ غلط کیا ہے اور صحیح کیا ــ؟ اور یہاں کے نہ ختم ہونے والے فکری، علمی، مذہبی، سیاسی، قومی، گروہی ہر طرح کے اختلافات میں راہ صواب پالے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے حکمت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الحکمۃ ھی الفصل	حق و باطل کے درمیان فرق کرنے
بین الحق والباطل [1]	کا نام حکمت ہے۔

حضرت عیسیٰؑ بنی اسرائیل سے فرماتے ہیں:

قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ	میں تم لوگوں کے پاس حکمت لےکر
وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي	آیا ہوں اور اس لئے کہ بعض وہ باتیں
تَخْتَلِفُونَ فِيهِ	تمہیں کھول کر بتاؤں جن میں تم اختلاف
فَاتَّقُوا اللَّهَ	کر رہے ہو۔ پس تم اللہ سے ڈرو اور
وَأَطِيعُونِ ○ (الزخرف: ۶۳)	میری بات مانو۔

خدا کی عطا کردہ حکمت کی وجہ سے حضرت عیسیٰؑ اتنے اونچے مقام پر فائز

[1] تفسیر کبیر ۱/۵۱۰

تھے کہ بنی اسرائیل کے مذہبی اور گروہی نزاعات کو ختم کر کے انھیں خدا کے دین کی طرف بلائیں اور گم راہیوں کے جنگل سے نکال کر انھیں صراط مستقیم دکھائیں۔
یہی کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی قوم کے درمیان انجام دیا۔

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ	ہم نے یہ کتاب تو تم پر اس لئے اتاری
الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ	ہے تاکہ جن معاملات میں وہ اختلاف
لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا	کر رہے ہیں ان کی حقیقت ان پر کھول
فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً	دو۔ یہ ہدایت اور رحمت ہے ان
لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٥ (النحل: ۶۴)	لوگوں کے لئے جو ایمان رکھتے ہیں۔

اس کام کے لئے حضرت عیسیٰؑ کو جو حکمت ملی تھی وہی حکمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ملی تھی۔ لیکن آپ کے سلسلہ میں حکمت کی جگہ کتاب کا ذکر کیا گیا ہے جو حکمت کا سرچشمہ ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کو انجیل دی گئی جو سراسر حکمت سے بھری ہوئی ہے۔ ہو سکتا ہے حضرت عیسیٰؑ نے صراحتاً یہ کہنے کی جگہ کہ میں خدا کی طرف سے انجیل لایا ہوں حکمت کا لفظ استعمال کر کے اس کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کیا ہو۔

روح دین کو پانا حکمت ہے

اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو اپنی کتاب ہی نہیں دیتا بلکہ اس کی حکمت بھی عطا کرتا ہے۔ ارشاد ہے:

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ	اللہ نے آپ پر کتاب اور حکمت
وَالْحِكْمَةَ۔ (النساء: ۱۱۳)	نازل کی ہے۔

اس حکمت کی وجہ سے اللہ کی کتاب کی روح اور معنویت ان پر پوری طرح کھل جاتی ہے، اس کے لطیف ترین معانی، اس کی انتہائی باریکیاں اور اس کی گرفت میں نہ آنے والی نزاکتیں اس طرح ان کے سامنے ہوتی ہیں کہ کوئی دوسری صحت مند اور دور سے دور بیں آنکھ بھی اس سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔ اسی لئے وہ اللہ کی کتاب کے سب سے بڑے ترجمان ہوتے ہیں اور ان ہی کی ترجمانی سب سے زیادہ معتبر اور مستند مانی جا

ہے۔ کسی کو یہ حق نہیں ہوتا کہ ان کی تعبیر و تشریح سے اختلاف کرے۔

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ	رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس
وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَا	چیز سے وہ تمہیں روک دے اس
نْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ	سے رک جاؤ اور اللہ سے ڈرو۔
اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الحشر)	بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

کتاب و حکمت کے اس تعلق کو بعض لوگوں نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:۔

يعلمهم الكتاب والحكمة	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو کتاب
اى يعلمهم ما فيه من	اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں، مطلب
الاحكام والحكمة ارادبها	یہ کہ آپ ان کو ان احکام کی تعلیم دیتے
انه يعلمهم حكمة تلك	ہیں جو اس کتاب میں ہیں اور حکمت سے
الشرائع وما فيها	مراد یہ ہے کہ آپ ان کو ان احکام کی
وجوه المصالح والمنافع[1]	حکمت اور اس میں مصلحتوں اور فائدوں
	کے جو پہلو ہیں ان کی تعلیم دیتے ہیں۔

علامہ سید رشید رضا مصری لکھتے ہیں:۔

اما الحكمة فهى فى كل	حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے اسرار
شئ معرفة سره وفائدته	اور فائدے معلوم کئے جائیں اس
والمراد بها اسرار الاحكام	سے یہاں احکام دین اور شریعت
الدينية والشرائع ومقاصدها[2]	کے اسرار اور مقاصد مراد ہیں۔

تفقہ فی الدین حکمت ہے

اسی پہلو سے حکمت کو "فقہ" بھی کہا گیا ہے۔ ابن وہب نے امام مالکؒ سے پوچھا

---

[1] تفسیر کبیر ۱/ ۵۱۰ [2] تفسیر المنار ۱/ ۴۷۲

ما الحکمۃ؟ حکمت کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا:

المعرفۃ فی الدین والفقہ فی الدین والاتباع لہ[۱] — دین کی معرفت، دین کی سمجھ اور اس کا اتباع۔

احکام شریعت کے علم کو عام طور پر فقہ کہا جاتا ہے اور فقیہ اس شخص کو سمجھا جاتا ہے جو کتب فقہ کی جزئیات اور ان کے دلائل سے واقف ہو۔ حالانکہ فقہ کا تعلق پورے دین سے ہے۔ یہ درحقیقت نام ہے اس بات کا کہ آدمی دین کی معنویت اور اس کی روح کو سمجھے، وہ ان مقاصد کو جانے جن کے لئے خدا کا دین نازل ہوا ہے۔ اس کی نظر اس کے الفاظ کی سیر کرتی ہوئی نہ گزر جائے بلکہ وہ اس کی باریکیوں میں اتر جائے، وہ اس کے احکام ہی کو نہیں اس کے اسباب و علل کو بھی سمجھے، وہ اس کی تعلیمات میں ڈوب کر معانی کے گہر ڈھونڈ نکالے۔ قرآن و حدیث میں اسی فقہ کی تعریف کی گئی ہے۔ حضرت معاویہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین[۲] — اللہ تعالیٰ جس شخص کو خیر سے نوازنا چاہتا ہے، اسے دین کی سوجھ بوجھ عطا کرتا ہے۔

یہاں 'خیر' عربی قواعد کے لحاظ سے نکرہ ہے۔ اس میں چھوٹا بڑا ہر طرح کا خیر آجاتا ہے۔ اس میں عظمت کا بھی تصور ہے۔ اس جگہ یہ 'خیر عظیم' ہی کے معنی میں ہے۔ قرآن میں حکمت کو 'خیر کثیر' کہا گیا ہے اور حدیث گویا فقہ کو 'خیر عظیم' کہتی ہے۔ یہ دو الگ الگ باتیں نہیں ہیں بلکہ حکمت اور فقہ دونوں ہم معنی اور ایک ہیں۔

مشہور تابعی حضرت مجاہدؒ نے اسے 'فہم قرآن' کہا ہے[۳]۔ ابن زید اسے 'العقل فی الدین' (دین کی سوجھ بوجھ) کہتے ہیں۔ مزید فرماتے ہیں:

۱۔ تفسیر ابن جریر ۳/۸۹[؟] ۲۔ بخاری، کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ خیرا۔ مسلم، کتاب الزکاۃ ۳۔ معالم التنزیل لبغوی ۱/۲۵۹ علی ہامش الخازن

الحکمۃ شیٔ یجعلہ اللہ فی القلب ینور لہ بہ[1] — حکمت ایک ایسی چیز ہے جسے اللہ تعالیٰ دل کے اندر رکھ دیتا ہے۔ اس کے ذریعہ وہ دل کو روشن کرتا ہے۔

یہی تعریف امام مالکؒ نے علم کی کی ہے فرماتے ہیں :۔

لیس العلم بکثرۃ الروایۃ انما ھو نور یضعہ اللہ فی القلب[2] — علم یہ نہیں ہے کہ کثرت سے حدیث کی روایت کی جائے وہ تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ دل میں رکھ دیتا ہے۔

علم اور حکمت ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ اس لئے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ نورِ علم دراصل نورِ حکمت ہے۔

قرآن مجید حکمت ہے

قرآن مجید حکمت کا سرچشمہ ہے۔ اسی لئے اسے قرآن حکیم کہا گیا ہے۔

وَالْقُرْآنِ الْحَکِیْمِ (یٰس: ۲) — قسم ہے قرآن حکیم کی۔

کہیں اسے کتاب حکیم کہا گیا ہے۔

تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْحَکِیْمِ (لقمان: ۲) — یہ کتاب حکیم کی آیتیں ہیں۔

اس لئے کہ یہ اس خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے جو علیم و حکیم ہے۔ سورہ جاثیہ اور احقاف کا آغاز ان الفاظ سے ہوا ہے۔

حٰمٓ ۔ تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ مِنَ اللّٰہِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ — یہ کتاب اللہ کی طرف سے نازل کی گئی ہے جو زبردست ہے اور حکمت والا ہے۔

---

[1] تفسیر ابن جریر ۱/۵۷۱

[2] اکمال فی اسماء الرجال لصاحب المشکوٰۃ ۔ تذکرہ امام مالکؒ

ایک دوسری جگہ فرمایا :۔

وَاِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ	بے شک آپ یہ قرآن ایک بڑے
لَّدُنْ حَكِيْمٍ عَلِيْمٍ ۝	حکمت اور علم والے کی طرف سے
(النمل : ٦)	پارہے ہیں۔

قرآن نے جو عقائد و احکام دیئے ہیں، جن اخلاقیات کی تعلیم دی ہے اور جو قصص اور واقعات بیان کئے ہیں اس نے ان کی بہت سی حکمتیں صراحت کے ساتھ بیان بھی کر دی ہیں اور بہت سی حکمتیں بین السطور رکھ دی ہیں جنھیں غور و فکر سے انسان معلوم کر سکتا ہے۔

حکمت اور سنت

حضرت ابراہیمؑ نے اپنی ذریت کے لئے دعا فرمائی تھی۔

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا	اے ہمارے رب ان کے اندر خود
مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ	ان ہی میں سے ایک رسول مبعوث
اٰيٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ	فرما، جو انھیں تیری آیات سنائے انھیں
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيْهِمْ ؕ	کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ان
اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝	کا تزکیہ کرے بے شک تو زبردست
(البقرہ : ۱۲۹)	اور حکمت والا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی اور ان ہی خصوصیات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی اسے سورہ آل عمران (۱۶۴) اور سورہ جمعہ (۲) میں اللہ کے ایک احسان کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔

ان سب مقامات پر تلاوت کتاب اور تعلیم کتاب کے ساتھ تعلیم حکمت کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت حسن بصری، قتادہ، مقاتل بن حبان اور ابو مالک وغیرہ فرماتے ہیں کہ حکمت سے مراد سنت ہے[1] امام شافعی کی بھی رائے ہے۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ کتاب

---

[1] ابن کثیر ۱/۱۸۴

کے ساتھ حکمت کی بھی تعلیم کے معنی یہ ہیں کہ یہ دو الگ چیزیں ہیں۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ کتاب سے قرآن مجید مراد ہے۔ اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو تعلیم دیتے تھے اس کو سنت کہا جاتا ہے۔[۱]

بعض لوگوں نے یہی بات ایک دوسرے انداز میں کہی ہے۔ وہ یہ کہ جو احکام کہ ہم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ذریعہ جان سکتے ہیں ان کا علم اور معرفت حکمت ہے۔[۲]

علامہ حمید الدین فراہیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک قرآن ہی کو کتاب اور حکمت دو مختلف پہلوؤں سے کہا گیا ہے۔ کتاب سے 'احکام مکتوبہ' مراد ہیں۔ چونکہ اس میں شریعت کی معنویت اور حکمت بھی پائی جاتی ہے اس پہلو سے وہ حکمت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ حکمت سے مراد سنت نہیں ہے یہ آیات بھی ہیں:۔

وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (النساء: ۱۱۳)	اللہ نے تم پر کتاب اور حکمت نازل کی۔
وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِىْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب: ۳۴)	یاد کرو جو تلاوت کی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی آیات اور حکمت۔

یہاں 'انزل' (نازل کیا گیا) اور 'یتلی' (تلاوت کی جاتی ہے) کے الفاظ بتاتے ہیں کہ حکمت سے سنت مراد نہیں ہے، اس لئے کہ سنت نازل نہیں ہوتی اور اس کی تلاوت نہیں کی جاتی۔ قرآن مجید نے کہیں یہ الفاظ سنت کے لیے استعمال نہیں کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں فرمایا:۔

---

[۱] تفسیر کبیر ۱/۵۱۰ [۲] خازن ۱/۹۵ میں اس رائے کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے۔ الحکمة هى العلم باحكام الله التى لا يدرك علمها الا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم والمعرفة بها منه

وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ (المائدہ : ۱۱۰)

اور یاد کرو جب کہ میں نے تمہیں کتاب و حکمت اور تورات و انجیل کی تعلیم دی۔

اس میں گویا کتاب و حکمت کی تشریح توریت اور انجیل سے کی گئی ہے۔ توریت کو کتاب اس لئے کہا گیا کہ اس کا بڑا حصہ قوانین پر مشتمل ہے۔ انجیل کو حکمت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دلائل اور مواعظ کی کثرت ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید نے جہاں کتاب و حکمت کے الفاظ ایک ساتھ استعمال کئے ہیں وہاں احکام اور حکمت شریعت مراد ہے۔

مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں بلاشبہ حدیث میں بھی حکمت موجود ہے۔ وہ قرآن کی حکمتوں کو کھولتی بھی ہے۔ جن لوگوں نے حکمت کو سنت سے تعبیر کیا ہے غالباً ان کے سامنے اس کا یہی پہلو رہا ہے۔ لیکن سنت میں صرف یہ حکمت ہی نہیں ہوتی وہ احکام شریعت بھی بیان کرتی ہے اس لئے اسے حکمت نہیں کہا جا سکتا[1]

اس نکتہ پر مولانا فراہی کے دلائل سے پوری طرح اطمینان نہیں ہوتا ہے۔ اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:۔

'انزال' اور 'تلاوت' کا تعلق اصلاً کتاب سے ہے۔ حکمت اسی کے ذیل میں آتی ہے۔ حکمت سے چاہے خاص قرآنی حکمت مراد لی جائے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اس معنی میں اس کا انزال نہیں ہوتا جس معنی میں قرآن کا انزال ہوتا ہے۔ اسی طرح ان میں سے کسی کی بھی تلاوت نہیں کی جاتی۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو جو عقائد، اخلاق اور احکام و قوانین کا مجموعہ ہے، ہم حکمت کہتے ہیں اسی طرح حدیث کو بھی حکمت کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حدیث کو زندگی کے مختلف پہلوؤں سے بحث کرتی ہے لیکن اس کے ہر حکم اور ہر بات میں حکمت پائی جاتی ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے

---

[1] مفردات مولانا فراہیؒ ص۲۵، ۲۶

لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کو جو علوم رسالت دیئے ان کا ایک حصہ براہ راست وحی سے تعلق رکھتا ہے اور ایک حصہ آپ کے اجتہاد سے۔ آپ کا یہ اجتہاد صرف نصوص ہی سے نہیں ہوتا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے جو مقاصد اور اس کی جو حکمتیں بتائی تھیں ان کی روشنی میں بھی آپ نے اجتہاد فرمایا اور احکام دیئے۔ دوسروں کے اجتہاد سے آپ کا اجتہاد اس پہلو سے مختلف ہے کہ آپ کا اجتہاد ہر ایک کے لئے واجب العمل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے کوئی اجتہادی غلطی ہوتی تو اس کی اصلاح فرمادیتا تھا[1]

اس لحاظ سے سنت قرآن سے جدا کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ دراصل قرآن کے اجمال کی تفصیل اور اس کے اشارات کی توضیح ہے۔ اس لئے یہ کہنا شائد غلط نہ ہو کہ قرآنی حکمت ہی کا دوسرا نام سنت ہے۔

حکمت عملی اور اس کے مختلف پہلو

حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے تو بالعموم خالص فکر اور دانش کا تصور ابھرتا ہے۔ اسی شخص کو حکیم سمجھا جاتا ہے جو ذہن رسا اور فکر بلند رکھتا ہو، جس کے اندر گہری سوجھ بوجھ ہو، جو کسی بھی مسئلہ میں دور تک دیکھے اور معاملات کا بہت ہی باریک بینی سے تجزیہ کرے، حالانکہ حکمت کا تعلق علم ہی سے نہیں عمل سے بھی ہے۔ حکیم اور دانشمند وہی شخص ہے جس کے اندر صحیح فہم ہی نہ ہو بلکہ وہ اس کے مطابق عمل بھی کرے۔

قتیبہ (بن سعید) حکمت کے بارے میں کہتے ہیں:۔

ھی العلم والعمل ولایکون الرجل حکیما حتی یجمعھما[2]	یہ علم اور عمل کا نام ہے۔ آدمی اس وقت تک حکیم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے اندر یہ دونوں باتیں جمع نہ ہو جائیں۔

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۲۸ [2] بغوی: معالم التنزیل علی ہامش الخازن ۱/۹۵

یہی بات امام رازی نے اس طرح کہی ہے کہ حکیم وہ ہے جس کے قول وعمل دونوں میں حکمت پائی جائے ورنہ وہ حکیم نہیں کہلائے گا۔ فرماتے ہیں:۔

الحکمۃ ھی الاصابۃ	قول وعمل دونوں میں راہ صواب پانے
فی القول والعمل ولا یسمی	کا نام حکمت ہے۔ اسی شخص کو حکیم
حکیما الامن اجتمع	کہا جائے گا جس کے اندر یہ دونوں
لہ امران [۱]	باتیں پائی جائیں۔

۱۔ حکمت کا مادہ 'حکم' ہے۔ ذیل میں اس کے بعض اشتقاقات اور ان کے معانی کی تھوڑی سی تفصیل دی جا رہی ہے۔ اس سے اس کے علمی پہلوؤں کی کسی قدر وضاحت ہوتی ہے۔

یہ بحث پہلے گزر چکی ہے کہ 'حکم' معاملات کے فیصلہ کو کہا جاتا ہے۔ لسان العرب میں ہے۔ "الحکم القضاء" حَکَم اور حکیم اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں اس کی ایک توجیہ علامہ ابن اثیر نے ان الفاظ میں کی ہے۔

ھما بمعنی الحاکم	یہ دونوں اسماء حاکم کے معنی میں ہیں
وھو القاضی [۲]	یعنی فیصلہ کرنے والا۔

۲۔ اس کے اندر اتقان اور مضبوطی کا تصور بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو حکیم اس پہلو سے بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا ہر عمل بامعنی، ٹھوس اور پر از حکمت ہوتا ہے۔ علامہ ابن اثیر کہتے ہیں

ھو الذی یحکم الاشیاء ویتقنھا [۳]	وہ جو کہ چیزوں کو محکم اور مضبوط بناتا ہے

امام راغب نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ حکمت کی تشریح اس طرح کی ہے:۔

الحکمۃ من اللہ تعالیٰ	اللہ تعالیٰ کی حکمت کے معنی ہیں اس
معرفۃ الاشیاء و	کی اشیاء کی معرفت اور انتہائی احکام
ایجادھا علی غایۃ الاحکام [۴]	اور مضبوطی کے ساتھ اس کا انھیں ایجاد کرنا

---

[۱] تفسیر کبیر ۱/۵۱۰ [۲] النہایۃ فی غریب الحدیث ۱/۲۴۴ [۳] حوالہ سابق [۴] راغب: مفردات القرآن

انسانوں میں بھی حکیم اسی شخص کو کہا جائے گا جس کے کاموں میں پختگی اور استحکام ہو۔ 'احکم الامر' (معاملہ کو محکم کیا) کے معنی ہیں اتقنہ (اسے مضبوط کیا) جو شخص حکیم اور دانا ہو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے 'قد احکمتہ التجارب' (تجربات نے اسے مضبوط کر دیا) حکیم کی تعریف یہ کی گئی ہے 'المتقن للامور' (وہ جو اپنے امور و معاملات کو مضبوط کرے) [1]

علامہ ابن اثیر کہتے ہیں:

یقال لمن یحسن دقائق	جو شخص نازک قسم کی صنعتوں کو عمدہ
الصناعات ویتقنها	اور مضبوط طریقہ سے انجام دے
حکیم [2]	اسے حکیم کہا جاتا ہے۔

۳۔ اسی مادہ سے 'احکام' کا لفظ ہے۔ کسی چیز کے 'احکام' کے معنی یہ ہیں کہ اسے خراب ہونے اور بگڑنے سے محفوظ رکھا جائے۔ اسی سے اس میں استحکام پیدا ہوتا ہے قاموس میں ہے۔ احکمہ اتقنہ فاستحکم ومنعہ عن الفساد [3]

انسان کی سیرت و کردار میں استحکام اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ وہ غلط کاموں سے بچے۔

استحکم الرجل	'استحکم الرجل' (آدمی میں استحکام آیا)
اذا تناهی عما	اسی وقت کہا جائیگا جب کہ وہ ان چیزوں
یضره فی دینه	سے بچے جو اس کے دین اور دنیا
او دنیاه [4]	کے لئے نقصان دہ ہیں۔

۴۔ اس میں روکنے اور منع کرنے کا بھی مفہوم ہے [5] حاکم کو اسی لئے حاکم

---

[1] لسان العرب [2] النہایہ فی غریب الحدیث ۱/۲۰۶ [3] فیروز آبادی: القاموس المحیط [4] ابن منظور: لسان العرب [5] والعرب تقول حکمت واحکمت وحکمت بمعنی رددت ومنعت لسان العرب

کہا جاتا ہے کہ وہ ظالم کو ظلم سے روکتا ہے۔ اصمعی کہتے ہیں حکومت کی بنیاد بھی ظلم کو روکنا ہے۔[1]

۵۔ مولانا فراہی فرماتے ہیں حکمت کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ آدمی میں اخلاق، ادب اور تہذیب پائی جائے۔ اہل عرب ایک ایسی قوت کو حکمت کہتے تھے جس میں عقل اور رائے کی پختگی کے ساتھ اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اخلاق بھی ہوں۔ چنانچہ جو شخص عاقل ہو اور مہذب بھی اسے وہ حکیم کہتے تھے۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکیم اس شخص کو کہا جائے گا جو صحیح فکر کے ساتھ عملی سوجھ بوجھ رکھتا ہو، جو حق و انصاف کے ساتھ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے، جس کا دامن ظلم و زیادتی سے پاک ہو، جس کے اعمال میں سطحیت نہ پائی جائے، جو ہر کام میں پختگی اور استحکام کو سامنے رکھے، جو غلط کاریوں سے بچا رہے اور جس کی سیرت و کردار اور اخلاق میں بلندی پائی جائے۔ غالباً انہی سب پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بعض فلاسفہ نے حکمت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

الحکمۃ انہا التشبہ بالالٰہ بقدر الطاقۃ البشریۃ[3]	حد بشریت کے اندر اللہ تعالیٰ (کی صفات اپنے اندر پیدا کرنا اور اس) سے تشبہ اختیار کرنا۔

خدا کے پیغمبروں کو حکمت عملی بھی ملتی ہے

اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے پیغمبروں کو حکمت نظری کے ساتھ حکمت عملی بھی عطا ہوتی ہے۔ ان کی تعلیمات ہی میں نہیں ان کی دعوت و تبلیغ ان کی سعی اصلاح و تربیت، ان کی تہذیب و سیاست غرض یہ کہ ہر عمل میں حکمت پائی جاتی ہے۔ وہ کسی بھی معاملہ میں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھاتے جسے غیر حکیمانہ کہا جا سکے۔

---

[1] لسان العرب [2] فراہی: مفردات القرآن ص ۳۳ [3] رازی: تفسیر کبیر ۱/۵۱

خدا کے پیغمبر اس دنیا میں اس کے دین کے سب سے بڑے داعی ہوتے ہیں۔ پیغمبروں کے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت کا حکم دینے کے ساتھ اس بات کی بھی ہدایت کی گئی کہ اس مہم کو آپ حکمت کے ساتھ طے کریں۔ ارشاد ہے۔

اُدْعُ اِلیٰ سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ (النحل: ۱۲۵)	اپنے رب کے راستہ کی طرف حکمت کے ساتھ دعوت دو۔

دعوت دین خالص علمی و فکری کام بھی ہے اور سراسر عملی پروگرام بھی۔ اس میں قدم قدم پر داعی کی سوجھ بوجھ اور بصیرت کا امتحان ہوتا رہتا ہے اس کے لئے اُس باطل کو بھی اسے سمجھنا پڑتا ہے جس کی ہر طرف حکم رانی ہے اور جس کے بیچ منجدھار میں وہ دعوت کا فرض انجام دیتا ہے۔ اور اُس دین کا گہرا اور وسیع مطالعہ بھی ضروری ہوتا ہے جس کا وہ علمبردار ہے اور جس کا ترجمان بن کر وہ مخالفین کے درمیان کھڑا ہے۔ داعی اگر باطل سے سرے سے واقف ہی نہ ہو یا ادھوری واقفیت رکھتا ہو یا پوری واقفیت کے باوجود اسلام کی طرف سے اس کا جواب نہ دے سکے تو دعوت کا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اسی پہلو کو زمخشری اور بیضاوی نے اوپر کی آیت کے ذیل میں اس طرح بیان کیا ہے۔

.... بالحکمۃ بالمقالۃ المحکمۃ الصحیحۃ وھی الدلیل الموضح للحق المزیل للشبھۃ [1]	دعوت دو حکمت سے یعنی ایسے بیان سے جو محکم اور صحیح ہو اس سے ایسی دلیل مراد ہے جو حق کو واضح اور دل کے شک و شبہ کو دور کردے۔

دعوت ایک پیچیدہ اور دشوار عمل بھی ہے۔ اس میں باطل کے ہر وار کو جو کبھی دعوت کو ختم کر سکتا ہے اور ہر پُر فریب چال کو جو بعض اوقات دام ہمرنگ زمیں کی طرح ہوتی ہے، جس میں بڑے بڑے ہوشمند آسانی سے پھنس جاتے ہیں، سمجھنا پڑتا ہے۔ سمجھنا ہی نہیں اس کی کاٹ بھی کرنی پڑتی ہے۔ یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ داعی کے اندر غیر معمولی فراست

---

[1] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل تفسیر آیت مذکور

اور حکمت پائی جائے اور وہ باطل کی ہر تدبیر اور ہر سازش سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهٗ لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ وَمَا يُضِلُّوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّوْنَكَ مِنْ شَيْءٍ وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا (النساء: ۱۱۳)

اگر اللہ کا فضل اور اس کی رحمت تم پر نہ ہوتی تو ان میں سے ایک گروہ نے تو یہ فیصلہ کر ہی لیا تھا کہ وہ تمہیں راہ راست سے ہٹا دیں گے۔ وہ اپنے آپ ہی کو سیدھے راستے سے ہٹا رہے ہیں۔ وہ تمہیں بالکل نقصان نہیں پہونچا سکتے۔ اللہ نے تم پر کتاب اور حکمت نازل کی اور تمہیں وہ سکھایا جو تم نہیں جانتے تھے۔ اور اللہ کا تم پر بڑا فضل ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک طرف تو یہ حکم دیا گیا کہ جو لوگ اللہ کے دین سے ناواقف اور اس کے منکر ہیں انھیں حکمت کے ساتھ اس کی دعوت دیں۔ دوسری طرف آپ پر یہ ذمہ داری بھی ڈالی گئی کہ اپنے ماننے والوں کو حکمت کی تعلیم دیں اور اس سے آراستہ کریں تاکہ وہ عظیم مقصد جس کے لئے آپ کی بعثت ہوئی ہے اور جسے آپ بے نظیر حکمت کے ساتھ پورا کر رہے تھے آپ کے بعد بھی پوری حکمت و بصیرت کے ساتھ انجام پاتا رہے۔

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۚ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ (آل عمران: ۱۶۴)

درحقیقت اہل ایمان پر تو اللہ نے یہ بہت بڑا احسان کیا ہے کہ ان کے درمیان خود انہی میں سے ایک ایسا پیغمبر اٹھایا جو اس کی آیات انھیں سناتا ہے، ان کی زندگیوں کو سنوارتا ہے اور ان کو کتاب اور دانائی کی تعلیم دیتا ہے۔ حالانکہ اس سے پہلے یہی لوگ صریح گمراہیوں میں پڑے ہوئے تھے۔

خدا کے پیغمبروں کو دعوت و تربیت ہی کے لیے نہیں بلکہ زندگی کے سب ہی معاملات میں حکمت عطا ہوتی ہے حضرت داؤدؑ کے بارے میں قرآن نے کہا۔

وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَيْنٰهُ	ہم نے اس کی سلطنت مضبوط کی،
الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ	اور اسے حکمت اور "فصل خطاب"
الْخِطَابِ (ص : ۲۰)	عطا کیا۔

سلطنت میں مضبوطی حکمت اور تدبر ہی سے آتی ہے۔ حکمت نہ ہو تو ملک، ملک بے سیاست بن کر رہ جاتا ہے۔ اسے ڈوبنے سے دنیا کی کوئی طاقت بچا نہیں سکتی "فصل خطاب" کے معنی ہیں فیصلہ کن بات یعنی جب کسی مسئلہ پر بولتے تو اس طرح بولتے کہ حق و باطل بالکل واضح ہو جاتا، کسی جھگڑے اور مقدمہ کا فیصلہ کرتے تو بغیر کسی رو رعایت کے کرتے اور انصاف کا حق ادا کر دیتے۔ مولانا حمید الدین فراہی نے "فصل خطاب" کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔

القول الحق الواضح عند	حق بات جو عقل اور قلب دونوں کے
العقل والقلب	نزدیک واضح ہو۔

مزید فرماتے ہیں "فصل خطاب" حکمت کا نتیجہ ہے۔ حکمت ہی وہ مصدر و منبع ہے جس سے اس کا ظہور ہوتا ہے[1]

ایک دوسری جگہ حضرت داؤدؑ کے بارے میں فرمایا :۔

وَاٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ	اللہ نے اسے سلطنت اور حکمت
وَعَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ (البقرہ ۲۵۱)	سے نوازا اور جن چیزوں کا چاہا علم دیا

گویا سلطنت کے ساتھ حضرت داؤدؑ کو وہ علم و حکمت بھی عطا کیا گیا تھا جو اس کے چلانے کے لیے ضروری تھا۔ یہ نعمت حضرت داؤدؑ کے ساتھ مخصوص نہیں تھی بلکہ حضرت ابراہیمؑ کے خانوادہ میں اور پیغمبروں کو بھی ملی تھی۔

---

[1] فراہی : مفردات القرآن صہ ۳۲

لَقَدْ اٰتَیْنَآ اٰلَ اِبْرٰھِیْمَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَاٰتَیْنٰھُمْ مُّلْکًا عَظِیْمًا (النساء: ۵۴)	ہم نے ابراہیم کی اولاد کو کتاب اور حکمت عطا کی اور انھیں ملک عظیم بخشا۔

جب کتاب و حکمت کے ساتھ سلطنت بھی جمع ہو جاتی ہے تو زمین پر خدا کی حکومت قائم ہوتی ہے اور آسمان سے برکتیں نازل ہونے لگتی ہیں۔ ظلم و ستم کی ماری ہوئی اس دنیا کو ہمیشہ اس کی ضرورت رہی ہے۔ اس کے بغیر ماضی میں بھی وہ راحت اور سکون سے محروم تھی آج بھی محروم ہے۔

یورپ میں محکمۂ احتساب عقائد کے ستم خوردوں پر ایک نظر

سلطان احمد اصلاحی

موجودہ دور میں مذہب کے دائرے کو محدود دا دراسے تنگ سے تنگ تر کرنے میں پاپائی مسیحیت کا جو بدنما کردار ہے اہل نظر اس سے ناواقف نہیں ہیں مسیحیت کے اس کردار کا سب سے بدترین مظاہرہ ہمیں وہاں "احتساب عقائد" کی عدالتوں کی کارروائیوں میں نظر آتا ہے[1] جس کا صحیح اندازہ ہم اس کے ستم خوردوں پر ایک نظر ڈال کر ہی کر سکتے ہیں۔ احتساب عقائد کی ان عدالتوں کی کارروائیوں کے نتیجے میں کتنے لوگوں کو نذر آتش کیا گیا اور کتنے وہ لوگ تھے جو قید خانوں کی ایذا رسانیوں کی تاب نہ لا کر اس دنیا سے چل بسے، سچ یہ ہے کہ اس کا صحیح حساب بتانا مشکل ہے تاہم رومن کیتھولک مصنف لورنٹ (Llorente) جو کئی سالوں تک اسپینی عدالت احتساب میں بحیثیت سکریٹری کے کام کر چکا ہے، اس کا اندازہ ہے کہ ان عدالتوں کے تحت صرف ۱۴۸۱ء سے ۱۵۱۷ء تک یعنی چالیس برس سے بھی کم مدت کے عرصے میں تیرہ ہزار افراد کو زندہ نذر آتش کیا گیا، بقیہ سترہ ہزار وہ تھے جنھیں دیگر مختلف قسم کی سخت سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا جس پر جے۔ آر۔ اسکاٹ تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "یہ اعداد و شمار ستم خوردوں

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مضمون "محدود تصور مذہب کا پس منظر"، مجلہ تحقیقات اسلامی، اپریل تا جون ۱۹۸۳ء۔

کی واقعی تعداد سے زیادہ تو کیا یقیناً اس سے کم ہی ہوں گے[1]۔ اسی طرح اس کے ایماء سے ۱۵۷۲ء میں سینٹ بارتھلیو کی شام (St. Barthelomew's Eve) کے ایک ہی موقع پر دس ہزار پروٹسٹنٹوں کو انتہائی بے رحمی کے ساتھ ذبح کر کے رکھ دیا گیا تھا جس پر گریگوری سیزدہم (Gregory XIII) کو عزت افزائی کے طور پر ایک انعامی تمغہ بھی ملا تھا[2]

یہ تو خیر ایک مجموعی اندازہ اور بڑے پیمانے پر ایک واقعے کی تفصیل تھی۔ انفرادی واقعات کی مثالیں بھی کچھ کم نہیں ہیں۔ روکس (Rochus) جو سینٹ لوسر (St. Lucer) (اسپین) کا رہنے والا ایک مجسمہ ساز (Craver) تھا اسے محض اس جرم کی پاداش میں کہ اس نے کنواری مریم کے ایک مجسمہ کو بدنما کر دیا تھا کھمبے سے باندھ کر زندہ جلا دیا گیا۔ اسی طرح ایک دوسرا شخص فرمنڈو (Fred Mando) جو ایک پروٹسٹنٹ اسکول ماسٹر تھا اسے اس بنا پر کہ وہ اپنے شاگردوں کو اپنے عقیدے کے اصولوں کی تعلیم دیتا تھا، پہلے تو اس کی ایذا رسانی کی گئی پھر نذر آتش کر دیا گیا۔ ایک دوسرا پروٹسٹنٹ جان لیون (John Leon) نیز اس کے علاوہ اسی عقیدے کے پیرو اسپینی باشندے جو بھاگ کر انگلینڈ پہنچنا چاہتے تھے انہیں انکوزیشن کے ایجنٹوں کے ذریعہ گرفتار کر لیا گیا۔ پھر ان کی ایذا رسانیاں کی گئیں، انہیں بھوکوں مارا گیا اور آخر میں ان سب کو جلا کر خاکستر کر دیا گیا۔ اسی طرح ایک دوسری نوجوان عورت کو جس نے پروٹسٹنٹ عقیدہ اختیار کر لیا تھا اور اپنے پرانے راہبہ (Nun) کے منصب پر پلٹنے سے انکار کر دیا تھا آگ کے شعلوں کی نذر کر دیا گیا۔ کرسٹوفر لوساڈا (Christopher Losada) جو اپنے وقت کا ممتاز ماہر طبیعیات تھا، اسے بھی اسی جرم میں کہ اس نے پروٹسٹنٹ عقیدہ اختیار کر لیا تھا باندھ کر جلا دیا گیا۔ اسی طرح سینٹ اسیڈور (St. Asidore) (سیویل) کی خانقاہ کا ایک راہب (Monk) جس نے پروٹسٹنٹ مذہب اپنا لیا تھا اسے بھی پہلے تو ایذا رسانی کا نشانہ بنایا گیا پھر نذر آتش کر دیا گیا۔ ایک دوسری مثال ٹولیڈو (Toledo)

---

(1) History of Torture Throughout the ages P. 81.
(2) Religion as a Bar to Progress P. 33

کے ایک پروٹسٹنٹ خوش نویس کے استاذ کی ہے جسے اس جرم میں کہ اس نے اپنے ہاتھوں سے اصول دہگانہ (Ten Commandments) کو تمام و کمال لکھ کر[1] اپنے مکان کے ایک کمرے کی دیواروں کو سجا رکھا تھا ۱۶۷۶ء میں ولاڈ ولڈ (Valla-dolid) میں کھمبے سے باندھ کر نذر آتش کر دیا گیا[2]

انکوزیشن کی ستم خوردہ ایک اور مظلومہ کی داستان الم سنئے جو اگرچہ طویل ہے لیکن موضوع کے لحاظ سے اس کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک برطانوی خاتون کی داستان ہے جس کی شادی 'واسکونسلس' (Vasconcellos) نامی ایک شخص سے ہوئی تھی۔ یہ عورت 'مدیرا' (Madeina) میں رہتی تھی ۱۷۰۴ء کی بات ہے جب اس پر بے دینی (Heresy) کا الزام لگا اور اسے لسبان کی انکوزیشن کے حوالہ کیا گیا۔ اس عورت کو ساڑھے نو مہینے تک ایک ایسے جرم کی پاداش جس سے برأت کا وہ اپنے بس بھر اظہار کرتی رہی زیر زمین قید خانے (dungeon) میں رکھا گیا، جس میں کھانے کے لئے اسے صرف روٹی اور پانی ملتا تھا۔ اور سونے کے لئے سلن سے (Straw Bed) شرابور چٹائی کا بستر تھا۔ جرم کا اقبال کرنے کی غرض سے اسے متعدد بار گرہ دار کوڑوں سے مار لگائی گئی۔ اس کے پستان کو آگ میں سرخ کئے ہوئے لوہوں سے تین مختلف مقامات پر داغا گیا اور اس سے ہونے والے زخموں کو چھوڑ دیا گیا کہ وہ اپنے آپ مندمل ہوتے رہیں۔ آخری طور پر اسے ایک بار پھر ایذا رسانی کے کمرے (Torture Chamber) میں بلایا گیا۔ اور سزا دہندہ (Executioner) کی طرف سے اسے منجمد کرسی (Fixed Chair) پر بیٹھنے کا حکم دیا گیا جس سے اسے رسیوں سے اس طرح باندھ دیا گیا کہ وہ ہلکے سے ہلکے طور پر بھی حرکت نہ

---

[1] پاپائیت کے پیروؤں (Papists) نے دوسرے اصول کے اس حصہ کو حذف کر رکھا تھا جس میں بتوں اور مورتیوں کے پوجنے کی ممانعت کی گئی تھی ملاحظہ ہو: History of Torture Throughout the ages P.82

[2] ملاحظہ ہو جی آر۔ اسکاٹ کی کتاب مذکور:۔ History of Torture Throughout the Ages P.81.82

کر سکے اس کے بعد اس کے بائیں پیر کی چپل اتروا دی گئی اور اس کی جگہ ایک آہنی چپل جو آگ میں ڈال کر سرخ انگارہ کردی گئی تھی، اس کے ننگے پیر سے باندھ دی گئی، جسے اس پاؤں کے ساتھ لگی رہنے دیا گیا تا آنکہ اس کا گوشت ہڈی تک بھون اٹھا۔ غریب عورت اس اذیت کی تاب نہ لاکر اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھی۔ اس کے بعد اس پر اس بری طرح سے کوڑے برسائے گئے کہ اس کی پیٹھ کا گوشت کندھے سے لے کر کمر تک چیتھڑے بن کر اڑ گیا۔ اس کے بعد انھوں نے اسے اس کے داہنے پاؤں میں آگ میں سرخ کئے ہوئے اسی آہنی چپل کو پہنانے کی دھمکی دی۔ اب اس کے اندر مزید ایذا رسانیوں کے سہنے کی مطلق تاب نہ تھی۔ چنانچہ اس نے اپنے سامنے رکھے گئے فرد قرارداد جرم پر اپنے دستخط ثبت کر دیئے[1]

اسی طرح ایک دوسری خاتون جین بورقیہ (Jane Bohorquia) جس کا تعلق سیویل کے نواب خاندان سے تھا اسے اس جرم میں کہ وہ اپنے ایک دوست سے پروٹسٹنٹ مذہب کے بارے میں گفتگو کر رہی تھی، پکڑ لیا گیا اور حوالۂ زندان کر دیا گیا۔ اس وقت وہ حمل سے تھی۔ لیکن ولادت کے فوراً ہی بعد جب کہ وہ قابل رحم حد تک کمزوری کی حالت میں تھی اسے تختۂ تعذیب پر لٹا کر اس شدت سے شکنجے میں کسا گیا کہ اس کا گوشت کٹ کر ہڈیوں تک راستہ صاف ہو گیا، اور اس کے منہ سے خون کے فوارے جاری ہو گئے۔ بیچاری غریب ایک مہینے کے اندر ہی موت کے منہ میں چلی گئی[2]

مختصر یہ کہ انکوزیشن کو اتنا زبردست اقتدار حاصل تھا کہ مزعومہ مجرموں کو جو سزا چاہتی دے سکتی تھی۔ نہ تو اس سے کوئی بازپرس کی جا سکتی تھی اور نہ اس کے کسی اقدام میں کوئی رکاوٹ کھڑی کی جا سکتی تھی۔ اس کے آہنی پنجوں میں کس جانے کے بعد بس خدا ہی تھا جو کسی کو اس عذاب سے نکال سکتا تھا۔ ورنہ اس کے بڑھے ہوئے اختیارات کے سامنے اوروں کو تو چھوڑیئے بڑے بڑے شاہزادوں اور شہنشاہوں کو بھی دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ ڈان کارلوس (Don Carlos) سے بڑھ کر اہم شخصیت اور کس کی ہو سکتی تھی جو شہنشاہ

---

[1] حوالہ سابق صفحہ ۸۲ [2] کتاب مذکور صفحہ ۸۲

فلپ دوم کا بڑا لڑکا اور بظاہر حالات تخت و تاج کا امکانی وارث تھا۔ خدا کے نام پر پادریوں کی طرف سے کئے جانے والے مظالم اور زیادتیوں سے جزبز ہو کر "ڈان کارلوس" نے ایک سے زیادہ مواقع پر اپنے دوستوں اور بے تکلف احباب کے درمیان احتساب عقائد کی عدالت کے ذمہ داروں (Inquisitors) کی طرف سے اپنائے جانے والے طور طریقوں کے خلاف ذرا جوشیلی تقریریں کر دیں۔ بات مقدس عدالت (Holy Office) کے کانوں تک پہنچ گئی اور شہزادہ گرفتار کر لیا گیا۔ فلپ ایک تو اچھی طرح واقف تھا کہ بادشاہ کے بالمقابل اسپینی عدالت احتساب کے اختیارات، کہیں زیادہ ہیں اور دوسرے یہ کہ اسے اپنے اس بیٹے سے بہت زیادہ دلچسپی بھی نہیں تھی چنانچہ اس نے اس معاملہ میں مداخلت کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی نتیجہ ظاہر تھا: "ڈان کارلوس" کو بے دینی کا مجرم قرار دیا گیا اور اسے موت کی سزا سنائی گئی۔ البتہ اس کے مرتبہ کا لحاظ رکھتے ہوئے اسے ایک رعایت یہ دی گئی کہ مرنے کی صورت کا انتخاب وہ اپنے طور پر کر سکتا ہے۔ اس کا فیصلہ تھا کہ اس کی کسی رگ کو کاٹ کر کھلا چھوڑ دیا جائے جس سے خون رس جائے اور وہ اپنے کو موت کے منہ میں ڈال سکے[1]۔

البی جینیز اور والڈنسس (ALBIGENSES & WALDENSES)

بے دینی کے نام پر باشندگانِ یورپ پر کلیسا کا یہ ظلم و ستم واقعہ یہ ہے کہ انسان کو نفس مذہب سے بیگانہ بلکہ بیزار کر دینے کے لئے بہت کچھ کافی ہے۔ لیکن کلیسا کی خون آشامیوں کی داستان اس سے بھی زیادہ دردانگیز ہے جس کا مظاہرہ ہمیں اپنے خیال کے مطابق راہ حق سے ہٹے ہوئے اور گمراہ دو فرقوں کے خلاف اس کی کارروائی میں نظر آتا ہے۔ یعنی البی جینیز اور والڈنسس۔

البی جینیز

جیسا کہ اشارہ کیا گیا یہ فرقہ بارہویں صدی عیسوی میں وجود میں آیا اور دراصل اسی کو

---

[1] کتاب مذکور صفحہ ۸۵۔

صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لئے پوپ انوسنٹ سوم کی طرف سے 'ہولی انکوزیشن' کا قیام عمل میں آیا تھا۔ یہ لوگ جنوبی فرانس کے شہر ایلبی کے رہنے والے تھے اور امیر ٹولوس (Count of Toulouse) کی رعایا تھے۔ اسی کی مناسبت سے ان کا یہ نام 'ایلبی جنیسز' پڑا تھا۔[1] یہ لوگ صنعت و حرفت میں بہت آگے تھے اور عوام انھیں بڑی احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔[2] تیرہویں صدی کی ابتدا میں پوپ انوسنٹ نے ان کو نیست و نابود کرنے کے لئے اپنی کارروائی کا آغاز کیا جس کی تفصیل ہاروی رابن سن کے لفظوں میں اس طرح ہے "اس مرفہ الحال سرزمین کے باشندوں کے خلاف انوسنٹ سوم نے ۱۲۰۸ء میں ایک صلیبی جنگ کا وعظ کہا۔ ایک لشکر جرار سائمن ڈی مانٹ فورٹ کی ماتحتی میں شمالی فرانس سے روانہ ہوکر اس بدنصیب حصہ ملک میں پہنچا اور تاریخ کی ایک بڑی خوں ریز اور نہایت بیرحم لڑائی کے بعد قاطبۃً سب کو ذبح کرکے بے دینی کو روک دیا۔"

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مصنف مذکور مزید لکھتا ہے:۔

"اس وقت اس جنگ نے تہذیب کی ترقی کو بھی روکا کیوں کہ فرانس کے نہایت روشن خیال حصہ کی مرفہ الحالی کو برباد کرکے رکھ دیا گیا تھا۔"[3]

پہلے تو پوپ نے امیر ٹولوس کو یہ حکم دیا کہ وہ ان بے دینوں کو اپنے علاقے سے نکال باہر کرے۔ جس کی تعمیل نہ ہونے پر اس نے ان کے خلاف مقدس جنگ (Crusade) کا اعلان کردیا اور اس میں شریک ہونے والوں کو اس نے ان تمام انعامات کا مستحق گردانا جو عام طور پر اس جنگ کو لڑنے والوں (Crusaders) کو ملتے تھے۔ جس میں یہ

---

[1] یہ لوگ اپنے آپ کو کتھاری یعنی پاکیزہ کہتے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں ان کے خیالات کو اٹلی میں قبول عام حاصل ہوا اور بارہویں صدی میں بہت کثرت سے خصوصاً جنوبی فرانس میں پھیل گئے۔ ان کے عقائد کی تفصیل اور اس کے تاریخی تسلسل کے لئے ملاحظہ ہو۔ تاریخ مغربی یورپ صفحات ۲۲۴، ۲۲۵

[2] A History of Freedom of Thought P. 40

[3] تاریخ مغربی یورپ ص ۲۲۷

بات بھی شامل تھی کہ انھیں ان کے تمام گناہوں سے پاک صاف تصور کیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں پے در پے خوں ریز جنگیں ہوئیں جن میں مشہور انگریز (Englishman) سائمن ڈی مانٹ فورٹ (Simon de Montfort) بھی شریک رہا جن میں بڑے پیمانے پر جائداد و املاک اور مکانات کو جلایا گیا اور مردوں، عورتوں اور بچوں کو پھانسی پر چڑھا دیا گیا۔ یہ جنگ ۱۲۲۹ء میں ختم ہوئی جب کہ ان لوگوں کا زور پوری طرح ٹوٹ چکا تھا اور امیر ٹولوس نے اپنے کو مکمل طور پر حملہ آوروں کے حوالہ کر دیا تھا۔[1]

یہ بدنصیب فرقہ جس کا واحد جرم یہ تھا کہ وہ کلیسائے روم (Church of Rome) کے عقائد اور اس کے خیالات (Doctrines) سے متفق نہ تھا، اسے صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لئے یہ جنگ چونتیس سال تک جاری رہی اس میں ان بے دینوں کے خلاف' جیسا کہ پوپ کی طرف سے انھیں اسی نام سے یاد کیا جاتا تھا' ہر طرح کے ظالمانہ سلوک اور ایذا رسانی کو جس کا تصور کیا جا سکتا تھا روا رکھا گیا۔ اس ظلم کی تاب نہ لا کر بہت سے لوگوں کی ہمتیں جواب دے گئیں اور وہ اپنے ان عقائد سے دستبردار ہو کر جن کو وہ صحیح سمجھتے تھے دوبارہ رومن کیتھولک عقائد کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ خود امیر ٹولوس (Earl of Toulouse) نے حالات سے مجبور ہو کر انتہائی خوف و ہراس کے عالم میں اپنے کو کلیسا سے ہم آہنگ کر لینے کی پیش کش کر دی۔ لیکن مخالفین کی طرف سے اس کی اس پیشکش کا جس طرح استقبال کیا گیا وہ دیکھنے کے لائق ہے جس کی تفصیل زیوس (Bzovius) کے لفظوں میں اس طرح ہے:

'امیر جس نے کلیسائے روم سے وفاداری کی قسم کھائی تھی۔ اب جب اس طرح اس نے اپنے کو قسم کے ذریعہ پابند کر لیا تو پاپا کے نائب پادری نے حکم دیا کہ اسے مجرموں کا لباس پہنا کر ویں سے گھسیٹتے ہوئے چرچ میں لایا جائے جہاں اس نے اسے کوڑے کی سخت مار لگا کر معافی عطا کی۔ کوڑے کی اس مار سے وہ اس طرح چور ہو گیا تھا کہ جس دروازے

---

(1) A History of Freedom of Thought P. 41

سے دھاندر داخل ہوا تھا اب اس سے باہر نکلنے کے قابل نہ تھا۔ چنانچہ چرچ کے پست دروازے سے تقریباً برہنہ حالت میں اسے باہر کیا گیا یہی نہیں بلکہ یہی حالت اس کی تادم آخر باقی رہی۔ اسی حالت میں اسے مرنے کے بعد قبر میں لٹایا گیا۔[۱]

اس سلوک کا مستحق تو اپنے علاقے کے حکمراں کو قرار دیا گیا۔ عام لوگوں کے ساتھ جو رویہ اپنایا گیا وہ اس سے بھی بدتر تھا۔ چنانچہ ۱۲۱۱ء میں جب کیبرٹ کے قلعہ (Castle of Cabaret) کا سقوط عمل میں آیا تو اس کے فوجیوں کو کھمبوں سے باندھ کر نذر آتش کیا گیا یا اسی طرح کے دیگر تکلیف دہ ذرائع سے انھیں تباہ و برباد کر دیا گیا قلعہ کی مالکہ (Lady of the Castle) کو زندہ ہی ایک گڑھے میں کھڑا کر دیا گیا اور پھر اس کو پتھروں سے بھر دیا گیا۔ اسی طرح جب مارموڈ (Marmaude) نے شرائط پر ہتھیار ڈال دیئے تو پانچ ہزار مردوں، عورتوں اور بچوں کو ذبح کر کے رکھ دیا گیا۔ دوسرے نام نہاد بے دین فرقے بھی اسی انجام بد سے دوچار ہوئے جس کا نشانہ بیچارے ان ایلبی جنیز کو بنایا گیا تھا۔ ایسا ہی ایک فرقہ اپوسٹولیکلس (Apostolicals) کا تھا۔ یہ لوگ رسولوں (Apostles) کے طرز پر، سفید لباس پہنتے اور ننگے سر رہا کرتے تھے۔ گریارڈ سیگاریلس آف پارما (Gerhard Sagarellus of Parma) جو اس فرقے کا بانی تھا ۱۳۰۰ء میں اسے نذر آتش کر دیا گیا۔ سات سال بعد اس کے جانشین ڈلسینو آف نوارہ (Dulcino of Novara) اور اس کی بیوی مارگریتا (Margaretha) کو عوام کے ایک بڑے مجمع کے سامنے آنکڑوں (Hooks) اور دیگر آلات سے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان کے کٹے پھٹے اعضاء جسم کو آگ کے منہ میں دے دیا گیا۔[۲]

والڈنس

اس سے بھی زیادہ دردناک داستان اس بدنصیب فرقے کی ہے جسے تاریخ

---

۱) History of Torture Throughout the Ages P 145, 146

۲) حوالہ سابق ص ۱۴۶

میں والڈنسس کے نام سے جانا جاتا ہے یہ فرقہ بھی جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا بارہویں صدی عیسوی میں وجود میں آچکا تھا اسے آگے کئی صدیوں تک اگرچہ یہ لوگ مختلف اوقات میں کلیسا کے ظلم و ستم کا نشانہ بنتے رہے لیکن بحیثیت مجموعی ان کے خلاف کسی کارروائی کو ضروری نہیں سمجھا گیا لیکن سترہویں صدی عیسوی میں جب کہ کلیسا کے مظالم (Persec-ution) سے بچنے کے لئے اپنے اپنے ملکوں کو چھوڑ کر یہ لوگ پیڈمانٹ (Piedmont) کی وادی میں اقامت گزیں ہو چکے تھے۔ ان بے دینوں کے خلاف بڑے پیمانے پر کارروائی کا آغاز ہوا۔

چنانچہ ۲۵ر جنوری ۱۶۵۵ء کو ڈیوک آف سیوائے (Duke of Savoy) کی ہدایت کے مطابق انڈریو گستالڈو (Andrew Gastaldo) نے جو "شہری قانون" میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری بھی رکھتا تھا، درج ذیل فرمان جاری کیا:۔

"یہ کہ اس اصلاح یافتہ مذہب کے ہر خاندان کا سربراہ، اپنے خاندان کے تمام افراد کے ساتھ بلالحاظ اس کے کہ وہ کس رتبہ کا ہے، نیز یہ کہ کس عمر (Degree) اور کس حالت میں ہے، کسی استثنا کے بغیر ان میں سے جو لوگ بھی فلاں فلاں مقامات پر رہ رہے ہیں (جس کے بعد ان مقامات کی تفصیل ہے) اس فرمان کے سننے کے تین دن کے اندر اندر اپنے اپنے ٹھکانوں سے باہر نکل آئیں جس کی عدم تعمیل پر وہ سزائے موت کے مستحق ہوں گے اور مکان سمیت ان کا تمام مال اور اثاثہ ضبط کر لیا جائے گا سوائے اس کے کہ وہ اس دی گئی مدت کے اندر اندر دوبارہ رومن کیتھولک عقیدہ اختیار کر لیں۔" [۲]

اس فرمان کا نتیجہ تھا کہ بیچارے اس غریب فرقے پر انتہائی بے رحم کارروائی کا آغاز ہو گیا جس میں کیتھولک عوام کے علاوہ باقاعدہ فوج بھی شریک تھی۔ چنانچہ ایک عینی مشاہد کا بیان ہے کہ مسلح افراد کا ایک جم غفیر بہت ہی ہیبت ناک طریقے پر والڈنسس

---

[۱] ان کے عقائد اور خیالات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تاریخ مغربی یورپ صفحہ ۲۲۴، ۲۲۵

(2) History of Torture Throughout the Ages P 56

پر ٹوٹ پڑا۔ اس کے بعد اس کے سوا کچھ نہ نظر آتا تھا کہ ہر طرف خوف دہراس اور مایوسی اور اداسی منہ کھولے کھڑی تھی۔ گھروں کے فرش خون سے تر بہ تر تھے۔ مردہ لاشوں سے سڑکیں اور گلیاں پٹی پڑی تھیں۔ اور ہر طرف سے بس سسکیوں اور کراہوں کی آواز ہی سنائی دیتی تھی۔ کچھ لوگوں نے ہمت سے کام لے کر اپنے کو مسلح کیا اور چھوٹے چھوٹے دستے بنا کر اس فوج سے لڑنے کی کوشش کی۔ لیکن دوسرے بہت سے تھے جو اپنے اپنے خاندان سمیت پہاڑوں میں جا چھپے۔ صرف ایک گاؤں کے اندر جب کہ وہاں سے مرد آبادی بھاگ چکی تھی ان ظالموں نے ڈیڑھ سو عورتوں اور بچوں کو چیر کر رکھ دیا، عورتوں کا تو انھوں نے سر قلم کیا اور بچوں کو لے کر ایک دوسرے سے اس طرح ٹکرایا کہ ان کے بھیجے سر سے باہر نکل آئے۔ ولارو (Villaro) اور بوبیو (Bobio) کے دو قصبات میں وہاں کے باشندوں کی اکثریت جنھوں نے عشائے ربّانی (Mass) میں جانے سے انکار کیا، تو ان میں سے جن کی عمریں پندرہ برس سے زیادہ تھیں ان کو تو انھوں نے الٹے صلیب پر لٹکا دیا، اور زیادہ تعداد ان میں اس سے کم عمر والوں کی تھی انھوں نے ان کا گلا گھونٹ کر کام تمام کیا''۔[1]

سپاہیوں نے اپنے ظلم و بربریت کا مظاہرہ جس انتہائی سفاکانہ انداز میں کیا اس کی مثال مشکل ہی سے مل سکتی ہے۔ آخری سزا سے پہلے ہر ممکن طریق سے لوگوں کے اعضاء کی قطع و برید کی جاتی تھی۔ اور اکثر و بیشتر مثالوں میں تو آخری ضرب لگائے بغیر مظلوموں (Victims) کو چھوڑ دیا جاتا تھا کہ وہ بھوک کی تاب نہ لا کر یا بدن کا خون بہ جانے سے موت کے منہ میں چلے جائیں۔ ایسیا گارسینو (Osiah Garcino) ایک ایسا ہی شخص ہے جسے کسی استعارہ کے طور پر نہیں بلکہ لفظی معنوں میں قیمہ بنا کر رکھ دیا گیا تھا۔ میری ریانڈ (Mary Raymondet) وہ بدنصیب عورت تھی جس کی رانوں اور جسم کے دوسرے گداز حصوں (Bones) سے گوشت ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالا جاتا رہا یہاں

---

[1] حوالہ سابق ص ۸۵

تک کہ اسی دہشتناک تکلیف کی حالت میں اس کی موت آگئی۔ گیاونی پیلانکین (Giovanni Pelanclion) کی ایک ٹانگ کو اڑیل ٹٹو (Mule) کی دم سے باندھ کر لوسیرین (Lucerne) کی گلیوں میں خوب خوب گھسیٹوایا گیا، جب کہ مجمع (Mob) اس کے اوپر پتھروں کی بوچھاڑ کرتا رہا۔ اسی طرح ایک دوسرے شخص ان کاربونیر (Ann Charbonierre) کو کھمبے سے چپکا ہوا چھوڑ دیا گیا، اسی حال میں وہ دھیرے دھیرے موت کے منہ میں چلا گیا۔ ان کے علاوہ دوسرے بہت سے وہ لوگ تھے جنھیں درختوں اور شہتیروں سے لٹکا کر ان کے پیٹوں کو آہنی سلاخوں سے چاک کر دیا گیا۔ بارتھلیمو فریش (Bartholomew Frasche) کی ایڑیوں میں سوراخ کر دیا گیا۔ اس کے انہی کھلے ہوئے زخموں کے بیچ سے رسی ڈال دی گئی اور اسی صورت سے اسے گھسیٹتے ہوئے زیر زمین قید خانے (dungeon) تک لے جایا گیا جہاں پہنچتے ہی اس کی جان نکل گئی۔[1]

ایذا رسانی کا ایک محبوب طریقہ مظلوموں کے منہ میں بارود کی چھوٹی چھوٹی تھیلیاں رکھ دینے کا تھا، جس کے بعد ان میں آگ لگا دی جاتی تھی۔ دانیال ریمباٹ (Daniel Rambaut) بھی وہ بدقسمت شخص تھا جس کے انگوٹھے اور انگلیوں کو کئی کئی ٹکڑوں میں کاٹا گیا، ہر روز انگلی کے ایک پور کو کاٹا جاتا تھا، جس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ وہ رومن کیتھولک عقیدہ اختیار کرے۔ کھمبے سے باندھ کر جلا دینا، پانی میں ڈبونا اور دم گھونٹ کر مارنا، سزائے موت (execution) کا عام طریقہ تھا۔[2]

سارا رسٹگنول ڈیس ویگنیس (Sara Rastignole des Vignes) بھی انہی بدنصیب لوگوں میں سے تھی جسے اس جرم کی پاداش میں کہ اس نے اپنی زبان سے جیسس میریا (Jesus Maria) دہرانے سے انکار کر دیا تھا، اس کے شکم کے نچلے حصے میں درانتی ڈھکیل دی گئی۔ اسی طرح ایک دوسری نوجوان عورت مارتھا کانسٹنٹائن (Martha Constantine) تھی جس کی پہلے تو عصمت دری کی گئی، پھر اس کے پستانوں کو کاٹ کر مار ڈالا گیا۔[3]

---

[1] و [2] و [3] حوالہ مذکور ص 57

اسی طرح مورلینڈ (Morland) کا بیان ہے کہ جیکوپومیکالیو آف لوبیو کا ایک خادم تھا، جسے اس کے پیر کے تلوے اور اس کے کانوں میں چھرے سے متعدد زخم لگائے گئے یہ زخم لگانے والا لوسرنا (Lucerna) کا مشہور اور سفاک قاتل (Massacrer) گویلیو روک، (Gulielmo Roche) نامی ایک شخص تھا جس کے ساتھ اس کام میں ایک دوسرا شخص بھی شریک تھا جسے مالوڈلین (Mandolin) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ اس شخص نے اس کے بعد اس کے اعضا رستر (Privy members) کو بھی کاٹ ڈالا اور زخموں پر جلتی ہوئی موم بتی رکھ دی تاکہ اس کے شعلوں سے اسے بھون دے جس سے خون کا بہنا بند ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی اس بیچارے بدنصیب کی ایذارسی کی مدت کچھ مزید دراز ہو جائے۔ اپنے دلخواہ طریقے پر وہ یہ سب کچھ تو کر ہی رہے تھے مزید برآں انھوں نے اس کے ناخونوں کو آگ میں سرخ کئے ہوئے موچنوں سے باہر کھینچ نکالا۔ اور یہ سب کچھ اسی لئے تھا کہ اسے اپنے پسندیدہ مذہب کو چھوڑنے کے لئے مجبور کر سکیں۔ لیکن جب یہ ساری تدبیریں ناکام ہو گئیں تو انھوں نے اس کی ایک ٹانگ کو 'لوسرنا' کے مارکیوس (Marquis of Lucerna) نامی ایک شخص کے اڑیل ٹٹو (Mule) (جو غالباً اس کام کے لئے معروف رہا ہوگا) کے پیر سے باندھ دیا اور اسی طرح اسے سڑکوں اور گلیوں میں گھسیٹتے رہے۔ یہاں تک کہ بیچارے غریب کی یہ تکلیف دہ زندگی قریب خاتمہ کے آ لگی۔ لیکن ابھی ان کے شوق ایذارسانی کی تسکین نہیں ہوئی تھی انھوں نے اس کی گردن کو ایک رسی سے باندھ دیا اور اسے بہت سے اور لوگوں کو ساتھ ملا کر اس شدت کے ساتھ اینٹھ کر کھینچا اور مروڑا کہ اس کا سر اس کے جسم سے جدا ہو گیا۔[۱]

اس داستان کا سب سے زیادہ اندوہناک پہلو یہ ہے کہ معصوم بچوں کو بھی ٹکڑے ٹکڑے کیا گیا۔ ان کی گردنیں ماری گئیں اور دوسرے مختلف طریقوں سے ان کے والدین کی نگاہوں کے سامنے انھیں قتل کیا گیا۔ بڑوں کی تو خیر بات ہی کیا ہے جس کی بے شمار مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ میری پیلانکین، (Mary Pelanchion)

---

[۱] حوالہ سابق ص ۵۸، ۵۷

ایک عجیب صورت تھی۔ جسے ننگا کر کے منہ کے بل دریا کے اوپر ایک پل سے لٹکا دیا گیا، اور اسی حال میں سپاہیوں کو حکم دیا گیا کہ اسے گولیوں کا نشانہ بنائیں۔ اسی طرح قسمت کا مارا ایک شخص سائپریانیا باستیا (Cypriania Bastie) بھی تھا جسے حکم دیا گیا کہ اپنا مذہب چھوڑ دے اور پاپائی عقیدے کو اختیار کرے۔ اس پر اس کی زبان سے یہ الفاظ نکلے کہ "اس کے بالمقابل تو میں اسے زیادہ پسند کروں گا کہ زندگی ہی سے ہاتھ دھولوں، یا کتا بن جاؤں"۔ جس کا جواب ایک پادری نے اس طرح دیا کہ "اس گستاخی کے جرم میں تم اپنی زندگی سے بھی ہاتھ دھوؤ گے اور تمہیں کتے کے منہ میں بھی دیا جائیگا"۔ چنانچہ 'باستیا' کو قید خانے میں ڈال دیا گیا۔ اور جب وہ مسلسل خوراک نہ ملنے کے سبب مرنے کے قریب ہوگیا تو اسے بیچ سڑک میں لاکر نصب کر دیا گیا اور وہاں اسے چھوڑ دیا گیا کہ جنگلی کتے اسے اپنی خوراک بنالیں[1]۔

اسی طرح جیکوپو ڈی رونک (Jacopo di Ronc) جو 'روراس' (Roras) کا ایک اسکول ماسٹر تھا، پہلے تو اس کو بالکل ننگا کر دیا گیا، پھر اس کے ناخنوں (Nails) کو آگ میں سرخ کئے ہوئے موچنوں سے اکھاڑ دیا گیا، اس کے ساتھ ہی اس کے ہاتھوں میں سوراخ کر دیا گیا۔ بعد ازاں اس کی کمر میں ایک رسی باندھ دی گئی اور اسی صورت میں اسے 'لوسرن' (Lucerne) کی گلیوں میں خوب گھمایا گیا، دریں حالیکہ ایک محافظ سپاہی اس کے دونوں طرف چلتا تھا۔ باری باری جب کہ یہ جلوس آگے کو بڑھ رہا ہوتا تھا ایک سپاہی اپنی تلوار کے ذریعہ مظلوم کے جسم کے ایک ٹکڑے کو اڑا دیتا جب کہ دوسرا اس پر ڈنڈوں کی بارش کر رہا ہوتا تھا۔ اور یہ دونوں بلند آواز سے اس کے سامنے چیخ رہے ہوتے "کیا اب بھی تم عشائے ربانی میں جانے کے لئے تیار ہو"[2]۔

ان مسلسل مظالم اور قتل وخون کا نتیجہ تھا کہ پیڈمانٹ (Piedmont) کی وادی کے تمام دیہات اور قصبات ویرانے میں تبدیل ہو گئے۔ مگر کچھ لوگ جا نثار دات پر

---

[1] [2] حوالہ سابق صفحہ ۵۵

اپنی جانیں بچانے میں کامیاب ہوئے بھی تو ان کی اکثریت جو پناہ ڈھونڈنے کی غرض سے پہاڑوں میں جا چھپی تھی یا تو وہ فاقے سے مر گئے یا مختلف قسم کی بیماریوں کا شکار ہو کر لقمۂ اجل بن گئے[1]

کویکرس (QUAKERS)

لیکن ابھی کلیسا کے ظلم وستم کی داستان ختم ہونے کا نام نہیں لیتی جو جماعتیں اور تنظیمیں اس کے ظلم وستم کا مسلسل نشانہ بنی رہیں ان میں ہمیں ایک نام کویکرس (Quakers) کا بھی ملتا ہے۔ یہ آزادی فکر ونظر کا علمبردار ایک مکتب فکر تھا جس کی بنیاد ۱۶۶۶ء میں جارج فاکس (George Fox) نے رکھی تھی اور اس کا نام سوسائٹی آف فرینڈس (Society of Friends) تجویز کیا تھا اس تحریک کو بڑی تیزی کے ساتھ کامیابی حاصل ہوئی۔ اور چند سال کے اندر ہی قائم شدہ کلیسا اسے اپنے لئے خطرہ تصور کرنے لگا۔ چنانچہ چارلس دوم کے زمانے میں ان پر بھی نظر عنایت ہوئی اور سیکڑوں کی تعداد میں انھیں جیلوں میں ٹھونس دیا گیا۔ ان کے اثاثے ضبط کر لئے گئے۔ انھیں ہر طرح سے دبایا گیا اور یوں کہئے کہ ایک موت کے منہ میں دینے کے سوا انھیں ہر ممکن طریقے سے دق کرنے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ ان میں سے بہت سے لوگوں کو پوشیدہ طور پر سخت ترین ایذا رسانیوں کا شکار بنایا گیا۔ حالات جب ناقابل برداشت ہو گئے تو ان کی نگاہیں نئی دنیا امریکہ کی طرف اٹھیں چنانچہ ۱۶۵۶ء سے ۱۶۵۸ء تک ان کی ایک معتد بہ تعداد بوسٹن (Boston) پہنچنے میں کامیاب ہو گئی۔ لیکن یہاں بھی سکون واطمینان ان کے مقدر میں نہ تھا۔ چنانچہ جو انجام ان کا انگلینڈ میں تھا نئے انگلینڈ (امریکہ) میں انھیں اس سے بھی بدتر انجام سے دوچار ہونا پڑا۔ جہاں اپنی تبلیغ کے نتیجے میں ان کے ہمنواؤں کی تعداد دن بدن بڑھتی جا رہی تھی جس کی وجہ سے کلیسا اپنے تحفظ بلکہ بجائے خود اپنی بقا کے

---

[1] حوالہ سابق صفحات ۵۸، ۵۹

لئے انھیں خطرہ محسوس کرنے لگا تھا۔[1]

چنانچہ پیورٹنس (Puritans) نے انڈیکاٹ (Endicot) کے گورنر کی رہنمائی میں ان پر مظالم کی ایک مہم شروع کردی جسے مذہبی ناروا داری کی تاریخ کا ایک بدترین باب ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے نتیجے میں مردوں اور عورتوں کو انتہائی بے رحمی کے ساتھ کوڑے لگائے گئے، آہنی سلاخوں سے انھیں داغا گیا، ان کے اعضاء کی قطع و برید کی گئی اور انھیں جیلوں میں ٹھونس دیا گیا۔ بہتوں کو سیدھے سیدھے موت کے منہ میں دیدیا گیا، دوسرے بہت سے وہ تھے جنھیں فارموں (Plantations) کے لئے غلام بنا کر بھیج دیا گیا۔[2]

میری ٹامکنس (Mary Tomkins) اور ایلس امبروس (Alice Ambrose) کے سلسلے میں انتہائی بے دردی کے ساتھ یہ حکم نافذ کیا گیا کہ انھیں بگھی کے دنبالے سے باندھ کر (Cart's Tail) بیک وقت گیارہ قصبات کی سیر کراتے ہوتے ان پر کوڑوں کی بارش کی جائے۔ ہر قصبے میں الگ الگ دس کوڑے ان کی برہنہ پیٹھوں پر لگائے جاتے تھے اس طرح مجموعی تعداد ایک سو دس ہوتی ہے۔ اس طرح دوسری بار ایک انتہائی ٹھنڈے دن میں انھیں ننگا کر کے تین قصبات کی سیر کراتے ہوئے ان پر کوڑے برسائے گئے۔ پادری اس منظر کو دیکھ کر قہقہے لگا رہے تھے۔ برف اور راستے کی گندگیاں اس پر الگ تھیں جن کے اندر بسا اوقات آدھی ٹانگیں ڈوب جاتی تھیں یہاں تک کہ یہ لوگ 'والٹر بیرفورٹ' (Walter Barefoot) کے چارج میں آئے جس نے ان کی جاں بخشی کا سامان کیا۔[3]

اسی طرح لیڈیا وارڈل (Lydia Wardel) کو کمر سے اوپر ننگا کر دیا گیا اور اسے جنگلے (Fence Post) سے مضبوط باندھ دیا گیا۔ جب کہ اس کے برہنہ پستان جنگلے کی باڑھوں سے لگے ہوئے تھے۔ اسی حالت میں اس پر انتہائی

---

[1] حوالہ مذکور ص ۵۹، ۶۰ [2] [3] حوالہ سابق ص ۶۰

بے دردی کے ساتھ کوڑے برسائے گئے جن کی تعداد بیس سے لے کر تیس کے درمیان تھی۔ دوسری بدنصیب عورت 'ان کولمین' (Ann Coleman) تھی جس پر اس شدت کے ساتھ کوڑوں کی بارش کی گئی کہ اس کا جسم ایک انچ اندر تک بالکل بے کار ہو گیا، اور حالت یہ تھی کہ کوڑے کی گرہوں نے اس کے پستانوں کو بالکل چھلنی کر دیا تھا۔ ایک اور بدقسمت 'ایڈورڈ ہارٹن' (Edward Harton) تھا جس پر کوڑوں کی مار اس بری طرح لگائی گئی تھی کہ اس کی گواہی دینے کے لئے لوگ موجود تھے کہ کوڑے کی گرہوں سے اس کی پشت اور کندھے کے گوشت میں جو سوراخ ہو گئے تھے اس میں باقاعدہ مٹر کے دانے رکھے جا سکتے تھے۔ اس کا پورا جسم زخموں سے چور تھا اور کمر سے اوپر بالکل سیاہ ہو رہا تھا۔ اسی طرح ٹامس نیوہاؤس (Thomas New house) کو پہلے تو ننگا کیا گیا پھر اسے منجنیق کے پہئے (Gun wheel) سے باندھ دیا گیا، جہاں اسے دس کوڑے لگائے گئے، اسی طرح اس کے بعد مختلف اوقات میں بگھی کے دنبالے سے باندھ کر اس پر کوڑے برسائے جاتے رہے۔[۱]

یہ ان مظالم کی ہلکی سی جھلک ہے جو اس بدنصیب گروہ 'کوئیکرس' کے ساتھ روا رکھے گئے۔ اگر اس کی تفصیل بیان کی جائے تو جی۔ آر۔ اسکاٹ کا بیان ہے کہ صرف اسی کے لئے باقاعدہ ایک تصنیف کی ضرورت ہو گی۔[۲]

ان کارروائیوں کے پیچھے کلیسا کے بنیادی محرکات

بے دینی کے جرم میں باشندگان یورپ پر کلیسا کی طرف سے یہ جو مظالم ڈھائے گئے ان کے لئے بھی وجہ جواز شاید مشکل ہی سے فراہم کیا جا سکتا تھا اگر ان کارروائیوں کا مقصد بے آمیز طریقے پر ملک اور سماج میں عقیدے کے احترام کی بحالی اور اس کی

---

[۱] [۲] حوالہ سابق صفحہ ۶۰

ساکھ اور وقار کو گرنے سے محفوظ رکھنا ہوتا اس لئے کہ جس تعذیب اور ایذا رسانی کا مظاہرہ ان تمام کارروائیوں میں بلا استثنا رہیں ہر جگہ نظر آتا ہے، رحم و ترحم کی علمبردار اور اس کی سب سے بڑی نقیب مسیحیت کا تو ذکر ہی کیا دنیا کا کوئی بھی مذہب اس کا قائل نہیں، ستم بالائے ستم یہ کہ 'بے دینی کے خلاف جنگ کا یہ سارا ڈھونگ' کلیسا نے صرف اس لئے رچایا تھا تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی دنیا کو سنوار سکے اور عوام کے اوپر اپنے اقتدار کو مضبوط سے مضبوط تر کرسکے۔ جے۔ بی۔ بری انتہائی دکھ کے ساتھ کہتا ہے:

"ہم یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ بے دینی کی تلاش میں کلیسا کے محرکات بنیادی طور پر دنیوی جاہ و اقتدار کی بحالی اور دنیوی مفادات و اعتبارات تھے۔ اور وہ سخت تر اقدام کے لئے قدم اسی وقت اٹھاتا تھا جب کہ مزعومہ باطل عقیدے کے پھیلاؤ سے اس کے اپنے محاصل میں کمی کا اندیشہ ہوتا یا کسی دوسرے انداز سے یہ چیز سماج کے لئے خطرہ دکھائی دیتی" (۱)

اسی طرح خاص طور پر قرون وسطی کے مظالم پر ایک جامع انداز میں تبصرہ کرتے ہوئے ایک دوسرا مصنف رقمطراز ہے:

"قرون وسطی کے مظالم کی تاریخ پر نظر کرتے ہوئے ایک شخص اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں بالکل حق بجانب ہے کہ کلیسا (Clergy) بحیثیت مجموعی بڑی بڑی کارروائیوں کے لئے جوش و جذبہ کا جو مظاہرہ کرتا تھا، اس کی بڑی وجہ وہ خطرات تھے جو اس دنیا میں اس کے مادی مفادات کو لاحق تھے۔ دوسری دنیا میں عام انسانی روحوں کو کس انجام بد سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ کلیسا کے اندر اس کے سلسلے میں کوئی سچی تڑپ موجود نہ تھی، نہ اس کے تئیں اسے کوئی پریشانی لاحق تھی۔" (۲)

اس حقیقت کا اندازہ آپ صرف اس سے کرسکتے ہیں کہ بے دینی کے دو عقیدے جنھیں پاپائیت انتہائی تباہ کن تصور کرتی تھی ان میں سے ایک تو وہ تھا جس کا مقصد ا...

---

(1) A History of Freedom of Thought P. 40
(2) E.S.P. HAYNES: Religious Persecution P.33

کے اعجازاتی اقتدار (Thaumaturgic Powers) پر حملہ کرنا ہوتا، دوسرا وہ تھا جس کی رو سے یہ بات کہی جاتی تھی کہ جناب یسوع مسیح کی طرح ان کے شاگردوں کو بھی کسی قسم کی دولت رکھنے اور جائداد بنانے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ چودھویں صدی عیسوی میں جان وائی کلف (Wycliffe) اور جان ہس (Huss) کو بدترین قسم کی زیادتیوں اور ایذا رسانیوں کا شکار ہونا پڑا تھا۔[1] زیادتیوں سے تو خیر کیا رستگاری تھی پھر بھی وائی کلف زندگی میں اپنی جان بچانے میں کامیاب رہا، لیکن بیچارہ ہس اپنے کو نذر آتش کئے جانے سے نہ بچا سکا۔ یہ ۶ جولائی ۱۴۱۵ء کی بات ہے جب کہ حکومت وقت کی طرف سے اسے شعلوں کی نذر کر دیا گیا[2]

تیرہویں صدی عیسوی میں بدنصیب ایلبی جنیز کے خلاف انوسنٹ سوم نے جو کارروائی کی تھی، جس کی مختصر سی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، اس کا بڑا محرک بھی یہی تھا کہ اس مالدار طبقے سے کلیسا (Church) کو بہت تھوڑی سی رقم ہاتھ آتی تھی[3] اسی طرح بے دینی کے مجرموں کی عام طور پر تمام جائداد جو ضبط کر لی جاتی تھی تو اس کا بھی بڑا سبب یہی تھا کہ کلیسا (Church) کو اپنے بڑھے ہوئے اخراجات کے پیش نظر سرمائے کی قلت ہر وقت پریشان کئے رہتی تھی۔ جسے پورا کرنے کی یہ ایک بہترین صورت تھی جو اسے ہاتھ آگئی تھی[4]

ان مظالم کی ذمہ داری کلیسا کے سر عائد ہوتی ہے

ان تفصیلات کے بعد یہ کہنے کی کچھ حاجت نہیں رہتی کہ باشندگان یورپ پر ان مظالم کی ذمہ داری تمام تر کلیسا کے سر عائد ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اٹھارویں صدی سے قبل یہی ادارہ یورپ میں تمام تر سفید و سیاہ کا مالک تھا۔ براہ راست مسند اقتدار پر متمکن نہ ہونے

---

[1] حوالہ سابق

(2) Carl Stephenson: Med. History Rev Ed. 422.

(3) A History of Freedom of Thought P40.

(4) History of Torture Throughout the Ages P.53.

کی صورت میں بھی اقتدار کا اصل سرچشمہ یہی تھا۔ اور وقت کے سیکولر حکمرانوں کو فی الحقیقت وہ اپنی مٹھی میں لئے ہوتا تھا۔ اس کی مرضی سے باہر وہ ایک انچ قدم نہیں رکھ سکتے تھے۔ اس کے واضح احکامات سے انحراف کا تو کیا سوال پیدا ہوتا ہے اس کے چشم و ابرو کے اشاروں کو نظر انداز کرنے کی بھی ان میں ہمت نہ تھی۔ چنانچہ خود اس بے دینی کے سلسلے میں ان کی بے بسی کا اندازہ آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ "چرچ نے باقاعدہ یہ اصول نافذ کر دیا تھا کہ کوئی بھی مقتدر اعلیٰ (Sovran) اپنے تخت و تاج کا اسی شرط پر استحقاق پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے زیر انتظام علاقے سے بے دینی کو نکال باہر کرے گا۔ اگر پوپ کا فرمان مل جانے کے بعد بے دینوں کی سرکوبی کے سلسلے میں وہ ذرا بھی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرتا تو اسے یک لخت کچل کر رکھ دیا جاتا تھا۔ وہ اپنی تمام اراضی کا استحقاق کھو بیٹھتا تھا۔ اور اس کے زیر انتظام تمام علاقوں کے سلسلے میں اس کی کھلی چھوٹ ہو جاتی تھی کہ کوئی بھی شخص حملہ کر کے اس پر قابض ہو سکتا ہے بشرطیکہ اسے کلیسا سے اس کی باقاعدہ اجازت حاصل ہو[1]۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ بے دینوں کے معاملے میں ملکی حکومت بالکل بے بس تھی۔ اور اس کے سامنے اس کے سوا کوئی دوسرا چارۂ کار نہ تھا کہ وہ مزعومہ مجرموں پر موت کی سزا نافذ کرے۔ جس سے انحراف کی صورت میں اسے بھی بے دینی کے فروغ کا ملزم بننا پڑتا تھا۔ تمام شہزادے اور سرکاری افسران مقدس قانون (Canon Law) کی رو سے اس کے پابند تھے کہ انکوزیشن کی طرف سے انہیں جن بے دینوں کو بھی حوالہ کیا جاتا ہے انہیں وہ قرار واقعی سزا دیں بصورت دیگر وہ 'کلیسائی حقوق سے محرومی' (excommunication) کی سخت سزا کے مستحق قرار پاتے تھے[2]۔ اسی وجہ سے سی۔ ٹی۔ گورہام کے اس خیال سے اتفاق کرنے پر آدمی مجبور ہوتا ہے کہ:

"اس میں شک نہیں کہ ان خوفناک کارروائیوں کے سلسلے میں حکومت و سیاست کو بھی بہت کچھ دخل تھا، لیکن بڑھے ہوئے اثرات فی الواقع چرچ ہی کے تھے، اس لئے ان شرمناک حرکتوں کی ذمہ داری اصلاً چرچ ہی کے سر عائد ہوتی ہے"[3]

---

(1) بحوالہ مذکور ص ۴۵

(2) A History of Freedom of Thought P. 41

(3) C.T. Gorham: Religion as a Bar to Progress P. 33

ترجمہ وتلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے[۱]

(۲)

ڈاکٹر بدری محمد فہد ______ مترجم: ابوسعد اصلاحی

تاریخ قضاۃ حجاز

۱۔ قضاۃ اہل المدینہ: مولف: مدائنی: ابوالحسن علی بن محمد (ت ۲۲۸/۸۴۲) [۴۲]

۲۔ قضاۃ المدینہ: مولف: ابن مدینی: علی بن عبداللہ السعدی (ت ۲۲۲/۸۴۸) [۴۳]

راجح قول یہ ہے کہ یہ کتاب مدائنی ہی کی ہے۔ ترجیح کا سبب "اخبار قضاۃ البصرۃ" پر بحث کے دوران ہم نے بیان کر دیا ہے۔

۳۔ نزھۃ ذوی الاحکام باخبار الخطباء والائمۃ وقضاۃ بلد اللہ الحرام

مولف: ابن فہد: عزالدین عبدالعزیز بن عمر المکی (ت ۹۲۰/۱۵۱۵) [۴۴]

تاریخ قضاۃ شام

۱۔ الروض البسام فیمن ولی قضاء الشام: مولف: خوبی: محمد ابن احمد بن خلیل قاضی دمشق (ت ۶۹۳/۱۲۹۴) ۴۵

۲۔ اخبار قضاۃ دمشق: مولف: الذہبی: شمس الدین محمد ابن احمد دمشقی شافعی (ت ۷۴۸/۱۳۴۸) ۴۶

---

[۱] اس تحقیقی مقالہ کی پہلی قسط اپریل سنہ ۸۶ء کے تحقیقات اسلامی میں شائع ہوئی تھی۔ بعض وجوہ سے اس کی دوسری قسط کافی تاخیر سے شائع ہو رہی ہے جس کے لئے ادارہ، مترجم اور اپنے قارئین دونوں سے معذرت خواہ ہے۔

۳۔الزہر البسام فی تنز قضاۃ الشام : مولف : مقدسی : ابوالفضل (آٹھویں صدی ہجری)

۴۔القضاۃ الشافعیۃ : (اس سے مراد دمشق کے شافعی قضاۃ ہیں) مولف: نعیمی عبدالقادر بن محمد بن عمر دمشقی، شافعی ۔ یہ دمشق میں شافعی قضاۃ کے نائب رہے تھے (ت ۹۲۷/ ۱۵۲۰) ۴۸

نعیمی نے اس کتاب میں حنفی، مالکی اور حنابلہ قضاۃ کا تذکرہ نہ کرکے صرف شافعی قضاۃ کا ذکر کیا ہے ۔ اسی بنا پر ابن طولون اس کتاب کے اس حصے کا استدراک کیا ہے جس سے نعیمی نے اغماز برتا ہے ۔ ابن طولون نے نعیمی کی کتاب کو اپنی کتاب کے شروع میں اور استدراکات کو آخر میں ذکر کیا ہے تاکہ استدراکات اور ان کی کتاب میں امتیاز بآسانی ہوسکے ۔

۵۔اعلام الاعلام لمن ولی قضاء الشام : مولف :۔ ابن اللبودی : ابو عباس ابن خلیل صاحبی دمشقی (ت ۸۹۶/ ۱۴۹۱) یہ منظوم کتاب ہے ۔ ابن طولون، دمشقی (۹۵۳/ ۱۵۴۶) نے ایک جلد میں اس کی شرح کی ہے ۴۹ لیکن ڈاکٹر منجد نے اس کتاب کو ابن طولون ہی سے منسوب کیا ہے ۵۰ ۔

۶۔الثغر البسام فی ذکر من ولی الشام : ابن طولون : شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن علی دمشقی، حنفی (ت ۹۵۳/ ۱۵۴۶) یہ کتاب اوسط سائز کے ۱۸۴ صفحات پر مشتمل ہے ۔ ڈاکٹر صلاح الدین منجد کی تحقیق کے ساتھ دمشق سے ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی ۔ اس کے پہلے حصہ میں ان شافعی قضاۃ کا ذکر ہے جن کو نعیمی نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے اور دوسرا حصہ حنفی، مالکی اور حنبلی قضاۃ کے بیان پر مشتمل ہے ۔ اسی دوسرے حصے میں ابن طولون نے نعیمی کی کتاب کا استدراک کیا ہے ۔ یہ کتاب مسالک کے اختلاف کے باوجود فتح اسلامی سے لے کر ابن طولون کے زمانے یعنی دسویں صدی تک کے دمشق کے قضاۃ کے حالات پر مشتمل ہے ۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ ہمیں پہلی مرتبہ دمشق کے قضاۃ سے آگاہی فراہم کرتی ہے ۔ ۵۱ یہ کتاب

قضاۃ کے ناموں، شہروں، ان کی تہذیب و ثقافت، تالیفات اور اپنے شیوخ کا پتہ دیتی ہے۔ اور یہ بھی واضح کرتی ہے کہ وہ مساجد، مدارس اور گھروں کا اطلاق کن کن جگہوں پر کرتے تھے۔ نیز یہ بھی کہ منصب قضا ان کے لئے جتنا باعث فخر تھا اس سے علاحدگی اتنی ہی باعث ذلت۔

محقق نے اس کتاب میں ایک باب کا اضافہ کرکے ان قضاۃ کے ناموں کا ذکر کیا ہے جن کو ابو ایوب نے اپنے مندرجہ ذیل تذکرہ میں بیان کیا ہے۔ نیز تاریخ ابی ذرعہ عبدالرحمٰن بن عمرو النصری (ت ۲۸۰ھ/) میں مذکور دمشق کے قضاۃ کے بارے میں ایک فصل کو بھی کتاب سے ملحق کر دیا ہے۔

۷۔ تذکرہ ابن ایوب: ۵۲ مولف ابن ایوب انصاری۔ شرف الدین موسی ابن القاضی جمال الدین یوسف بن ایوب انصاری، شافعی (ت ۱۰۰۰/ ۱۵۹۲) اس تذکرہ کو ابن ایوب نے بذات خود جمع کیا ہے تاکہ بعد میں آنے والوں کے لئے یاددہانی کے طور پر کام آئے۔ اس تذکرہ کو ابن ایوب نے مختلف مصادر سے نقل کیا ہے۔ پہلا حصہ مشہور اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ **نزھۃ الخاطر وبھجۃ الناظر** پر مبنی ہے۔ یہ تذکرہ صرف شافعی قضاۃ پر حاوی ہے۔ اسی سے ڈاکٹر صلاح الدین نے ان شافعی قضاۃ کے ناموں کو نقل کیا ہے جن سے نعیمی نے اغماز برتا ہے نیز اسی سے گیارہویں صدی ہجری کے قضاۃ کے ناموں کو بھی نقل کیا ہے۔

۸۔ خلاصۃ نزہۃ الخاطر: مولف: ابن ایوب انصاری: یہ کتاب قضاۃ دمشق کے حالات پر مشتمل ہے۔ زرکلی کے بیان کے مطابق ابھی مخطوط کی شکل میں ہے۔ ۵۳

۹۔ الباشاۃ والقضاۃ (او ولاۃ دمشق فی العہد العثمانی) مولف: ابن جمعہ محمد المقار حنفی (۱۲ویں صدی ہجری) یہ ایک ضائع شدہ ضخیم کتاب کی ایک فصل ہے جو مولف نے اس کو سالوں کی محنت سے ترتیب دیا ہے۔ چنانچہ وہ موالی اور قضاۃ کے ناموں کے ساتھ دمشق میں اپنے دخول و خروج کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صلاح الدین منجد نے ۱۹۴۹ء میں دمشق میں اس کتاب کی تحقیق کی۔

۱۰۔ تاریخ قضاۃ دمشق: مولف: نامعلوم: یہ کتاب شام کے ان قضاۃ کی تاریخ پر مشتمل ہے جنھوں نے ۱۱۰۰ھ میں منصب قضا سنبھالا۔ یہ کتاب ۱۲۰۸ کے قریب لکھی گئی ہے۔ مولف نے اس کتاب میں ۱۲۰۸ سے ۱۲۲۰ تک منصب قضا، پر فائز ہونے والے قضاۃ کے ناموں کا اضافہ کیا ہے۔ یہ اضافہ صفحہ ۱۱۸ سے ۱۲۲ تک ہے اور مکتبہ ظاہریہ میں موجود ہے۔

۱۱۔ الفتح الجلی فی قضاۃ الحنبلی: مولف: شطی۔ محمد جمیل افندی (۱۴ ادیں صدی ہجری) یہ رسالہ ۱۳۲۸ھ میں شائع ہوا۔ اور دمشق کے شرعی محکمے کے حنبلی قضاۃ کے حالات پر مشتمل ہے۔ مولف نے اس کی ابتدا شمس الدین عبدالرحمٰن بن ابی عمر بن قدامہ سے کی ہے۔ یہ ۶۶۴ھ میں سب سے پہلے دمشق میں حنبلی قضاء پر مامور ہوئے۔ ۵۲

تاریخ قضاۃ مصر

کتاب الولاۃ وکتاب القضاۃ: مولف: کندی: ابوعمر محمد بن یوسف مصری (ت ۳۵۰ھ/۹۶۱م)

یہ کتاب ۱۹۰۸ میں رفن کست کی تحقیق سے "مکتبہ الاباء الیسوعین" بیروت سے شائع ہوئی ہم نے اسی ایڈیشن کی طرف رجوع کیا ہے کتاب کی ابتداء ۱۹ ہجری میں عمرو بن العاص کی مصر پر گورنری سے ہوتی ہے اور اختتام ۳۵۸ میں ابوالفوارس احمد بن علی بن الاخشید کی گورنری پر ہوتا ہے اس میں جوہر صقلی کی قیادت میں فاطمی لشکر کے مصر میں دخول اور معز فاطمی کا خطبہ بھی مذکور ہے یہ ذکر صفحہ ۶ سے ۲۹۸ تک جاری رہتا ہے اس کے بعد صفحہ ۲۹۹ سے ۴۷۶ تک قضاۃ مصر کا تذکرہ ہے چنانچہ مولف کے نزدیک مصر میں منصب قضا پر ۲۳ھ میں فائز پہلے شخص قیس بن ابی العاص بن قیس آخری شخص جو کہ ۲۴۶ھ سے ۲۷۰ھ تک قضاء مصر پر فائز رہے قاضی بکار بن قتیبہ ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ قضاۃ کا حصہ نامکمل ہے کیوں کہ ولاۃ سے متعلق پہلے حصہ کے برخلاف اس حصہ میں فاطمی حکومت تک کا ذکر نہیں ہے متعدد مصنفین نے کندی کی کتاب پر تکملہ لکھا ہے جو اس کتاب کے ساتھ شائع ہوا

"الف" ذیل کتاب الولاۃ وکتاب القضاۃ

مولف: ابن برد: ابوالحسن احمد بن عبدالرحمٰن (ت ؟) ابن برد کا یہ تذکرہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں کندی نے اپنی کتاب ختم کی ہے چنانچہ انھوں نے قاضی بکار بن قتیبہ سے شروع کرکے قاضی عبدالحکم بن سعد فاردی پر ختم کیا ہے یہ تذکرہ ۲۷۷ھ - ۵۰۰ صفحات پر مشتمل ہے

(ب) رفع الاصر عن قضاۃ مصر!

مولف: ابن حجر عسقلانی (ت ۸۵۲ھ/۱۴۴۸م) اس کے کئی ایک تراجم کندی کی کتاب سے ملحق ہیں۔

(ج) النجوم الزاهرۃ بتلخیص اخبار قضاۃ مصر والقاہرہ

مولف: یوسف بن شاہین سبط ابن حجر عسقلانی۔ یہ رسالہ ۵۰۰ - ۶۱۴ صفحات پر مشتمل ہے اور کندی کی کتاب سے ملحق ہے۔ اور ۲۴۶ھ سے ۹۱۹ھ کی مدت کا احاطہ کرتا ہے۔

"۲" اخبار قضاۃ مصر

مولف: ابن زولاق: ابومحمد الحسن ابن ابراہیم (ت ۳۸۶ھ/۹۹۶م) ابن خلکان کے نزدیک کتاب کا یہی نام صحیح ہے جب کہ حاجی خلیفہ نے اسے تاریخ قضاۃ مصر کے نام سے موسوم کیا ہے[۵۵] اس کو کندی کی مندرجہ بالا کتاب کا تکملہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اس کی ابتدا قاضی بکار بن قتیبہ سے اور اختتام محمد بن النعمان (ت ۳۸۹ھ) کے ذکر پر ہوتا ہے ابن خلکان نے اسی کتاب سے ابن زولاق کی تاریخ ولادت معلوم کی ہے[۵۶] اور اس کتاب کی مدد سے قاضی نعمان کے والد کی علمی وسماجی پوزیشن پر روشنی ڈالتے ہوئے مصر میں داخل ہونے کے بعد معز فاطمی کے یہاں ان کی ملازمت کے احوال کو بھی قلم بند کیا ہے[۵۷] اسی سے ابن خلکان نے قاضی[۵۸] ابوالحسن علی بن نعمان کے پانچ اشعار بھی نقل کئے ہیں اور ایک دوسری جگہ قاضی نعمان کی علمی وجاہت اور سماجی پوزیشن کو بھی دائرۂ بحث میں لائے ہیں[۵۹] نیز ابن خلکان نے قاضی بکار بن قتیبہ کے حالات کو بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے کس طرح مصر کے منصب

قضاء کے حصول کے لئے فقیہ یونس بن عبدالاعلیٰ صدفی کا سہارا لیا اور بالآخر ان کے مشیر بنے [۶۰]

۳۔ کتاب القضاۃ [۶۱]

مولف: مصری: الحافظ عبدالغنی بن سعید الازدی (ت ۴۰۹ھ/ ۱۰۱۸ء) قرشی نے قاضی احمد بن محمد بن عیسیٰ بن زیاد الکاکی [۶۲] کے حالات کے لئے اسی سے رجوع کیا ہے۔

۴۔ تاریخ القضاۃ [۶۳]

مولف: ابن المیسر: تاج الدین ابو عبداللہ محمد بن علی بن یوسف مصری (ت ۶۷۷ھ/ ۱۲۷۸ء)۔

۵۔ عقود النظام فیمن ولی مصر من الحکام [۶۴]

مولف: ابن دانیال: حکیم شمس الدین محمد بن دانیال موصلی (ت ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) یہ کتاب قضاۃ مصر کے بارے میں اس قصیدہ سے عبارت ہے جس پر ابن حجر نے اپنی کتاب "رفع الاصر" کی بنیاد رکھی ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

۶۔ اخبار قضاۃ مصر

مولف: ابن الملقن: سراج الدین عمرو بن علی الانصاری اندلسی مصری شافعی (ت ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۰ء)

۷۔ اخبار قضاۃ مصر

مولف: بشبیشی: جمال الدین بن عبداللہ بن احمد بغدادی قاہری شافعی (ت ۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء) ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب (رفع الاصر عن قضاۃ مصر) میں اسی کتاب پر اعتماد کیا ہے۔ یہ کتاب ایک جلد پر مشتمل ہے اور سخاوی کے بیان کے مطابق اس سے ایک کتابچہ بھی ملحق ہے [۶۶]

۸۔ ذکر القضاۃ الشرعیۃ فی الدیار المصریۃ

مولف: الرمادی: احمد بن محمد (آٹھویں صدی ہجری)

۹۔ رفع الاصر عن قضاۃ مصر

مولف : ابن حجر عسقلانی : شہاب الدین احمد قاضی القضاۃ (ت ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء)
حاجی خلیفہ کا بیان کتاب کی اہمیت کو اجاگر کرتا ہے ۶۷ قاہرہ میں ۱۹۵۷ء میں ڈاکٹر عبد المجید اور محمد المہدی ابو سنہ اور محمد اسماعیل الصادی کی تحقیق سے شائع ہوئی۔

ابن حجر نے اس تالیف کو ۸۶۲ھ میں پہلی مرتبہ منصب قضاء سنبھالنے کے بعد مکمل کیا۔ اس میں انھوں نے سالوں کے مطابق حالات قضاۃ کو ترتیب دینے کے ساتھ ساتھ حروف کے مطابق کتاب کی تدوین کی ہولف کے بیان کے مطابق اس کتاب کی بنیاد مصری قضاۃ کے ذکر پر مشتمل وہ قصیدہ بنا جس کی نسبت مشہور ادیب شمس الدین محمد بن دانیال الکمالی (ت ۷۱۰ھ) کی طرف کی جاتی ہے۔ یہ قصیدہ انھوں نے قاضی القضاۃ بدر الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم بن سعد اللہ بن صماعۃ (ت ۷۳۲ھ) کے لئے نظم کیا تھا ابو عمرو الکندی کی تالیف اخبار القضاۃ اور اسی سے ملحق ابن زدلاق کا کتابچہ، حافظ قطب الدین الحلبی (۷۳۵ھ) کی تالیف اخبار مصر، اپنے دوست المقریزی (۸۴۵) کی تاریخ اور سراج الدین ابن الملقن (ت ۸۰۴ھ) سے استفادہ کر کے مرتب کیا۔

چنانچہ کتاب کی ابتدا اسی قصیدہ کے ایک ٹکڑے سے ہوتی ہے پھر اس کے بعد انھیں کے کسی معاصر کا قصیدہ درج ہے اور پھر اس کے بعد قضاۃ کے حالات کا پورا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ ابتداء ابراہیم بن اسحاق ابن خزیمہ الزہری القاری سے اور جزاول کا اختتام قاضی خیر بن نعیم الحفری پر ہوتا ہے۔

۱۰۔ النجوم الزاہرۃ بتلخیص اخبار قضاۃ مصر والقاہرہ

مولف : ابن شاہین : یوسف بن شاہین سبط ابن حجر عسقلانی (ت ۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء)
یہ رفع الاصر نامی کتاب کی تلخیص ہے اس کی تالیف ۸۷۷ھ میں مکمل ہوگئی۔ ذیل تذکرۃ الحفاظ کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ سبط ابن حجر اس کتاب میں اپنے دادا کی کتاب (رفع الاصر) پر تنقید کرتے ہوئے ان کے خیالات کی وضاحت کی ہے ۶۹۔ اس کتاب کے کئی ایک نسخے موجود ہیں

۱۱۔ مختصر لرفع الاصر

مولف ابن ابی اللطف : علی بن محمد مقدسی شافعی (ت ۹۳۴ھ/۱۵۲۸ء)

اس کتاب کے صحیح نام سے ہماری واقفیت نہ ہو سکی[۹۹] ہر مورخ نے مولف کے سن وفات پر ابن العماد حنبلی اور ہدیہ کے مولف البغدادی کا سہارا لیا ہے۔ مگر حاجی خلیفہ نے مولف کا سن وفات ۸۰۹ھ بتایا ہے۔

۱۲۔ الذیل علی کتاب الاصر

مولف: السخاوی: شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن شافعی (۹۰۲ھ/۱۴۹۶ء) حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ سخاوی نے اس کتاب کو بغیۃ العلماء والرواۃ کے نام سے موسوم کیا ہے جب کہ تمام نسخوں میں اس کا مندرجہ بالا نام ہی مذکور ہے۔

اس کتاب کو الدار المصریہ للتالیف والترجمۃ القاہرہ نے ڈاکٹر جودت ہلال اور استاذ محمد محمود صبح کی تحقیق سے شائع کیا ہے یہ کتاب فہرست کے ساتھ درمیانی سائز کے ۵۸۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے "رفع الاصر" کا تکملہ ہے اور جو نام سخاوی سے چھوٹ گئے تھے ان کا استدراک ہے۔ اس کتاب میں قضاۃ کی عرصہ تک غیر حاضری کی بنا پر منصب قضا پر فائز ہونے والے ان کے نائبین ناموں کا بھی ذکر ہے سخاوی نے کتاب کو اپنے شیخ ابن حجر کی طرح حروف کے مطابق ترتیب دیا ہے ہاں جو چیز اس کتاب کو شیخ کی کتاب سے ممتاز کرتی ہے وہ بات سے بات نکالنے کا انداز ہے بایں طور کہ قاضی کے حالات کے دوران مولف ان کے لڑکوں کا بھی ذکر لے بیٹھے ہیں اور ترجمہ میں درپیش نحوی، نحوی اور فقہی مسائل میں بھی خود کو دیر تک الجھاتے رہتے ہیں اسی بنا پر تذکرہ کئی صفحات کا احاطہ کر لیتا ہے۔ پیدائش وفات پر خاص توجہ صرف کرتے ہیں نیز متقدمین کی غلطیوں کی اصلاح بھی کرتے جاتے ہیں۔

اسی طرح وہ شخص مذکور کے علم وفضل کی شہادت میں اپنے اصحاب، اساتذہ اور خاص کر ابن حجر کے اقوال بھی پیش کرتے ہیں۔ احتساب نفس کے طور پر مقدمہ میں رقم طراز ہیں کہ میں نے عیب جوئی سے زبان کو محفوظ رکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "میں نے ان باتوں سے اعراض برتا ہے جو لوگوں کی ناراضگی کا سبب بن سکتی ہیں۔

۱۳۔ حسن المحاضرۃ فی تاریخ مصر والقاہرہ

مولف: سیوطی: جلال الدین عبدالرحمٰن (ت ۹۱۱ھ/۱۵۰۵)

ان کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں میں محمد ابوالفضل ابراہیم (۱۹۶۷) کے ایڈیشن کی طرف رجوع کیا ہے یہ دو جزء پر مشتمل ہے اس کتاب کی ابتدا بھی اگرچہ عام تالیفات کی طرح ہوئی لیکن سیوطی نے اس میں عہد فراعنہ سے لے کر فتح اسلامی تک کی مصر کی تاریخ اہل مصر اور ان غیر مصری علماء و حکماء کے حالات پر جنھوں نے مصر پر حکومت اختیار کی مع ان کی تاریخ پیدائش وفات کے روشنی ڈالی ہے فقہاء اور علماء کے ساتھ تو قضاۃ کا ذکر ضمنی طور پر آگیا ہے پھر قضاۃ کو مندرجہ ذیل عناوین کے تحت خصوصی طور پر بیان کیا ہے جیسے ذکر قضاۃ مصر، ذکر قضاۃ الحنفیہ، ذکر قضاۃ المالکیہ، ذکر قضاۃ حنبلیہ

۴۔ قضاۃ مصر

مولف: الجیزی: ابوعبیداللہ محمد بن الربیع[۱] (ت ۳۲۴ھ/۹۳۵م)

۵۔ رسالہ فی بیان طرق القضاء و اسماء القضاۃ بمصر المحروسہ واقامتھا مدۃ الفرانسیس

مولف: مرخشی: احمد قاضی العسکر بمصر

اس رسالہ کو مرخشی نے جنرل عبداللہ منوفرانسیسی کے لئے تالیف کیا تھا اس کی ایک فوٹو اسٹیٹ کاپی جامعۃ الدول العربیہ میں موجود ہے۔ ابن مرنوس نے رسالہ اور مولف کے نام سے اختلاف کیا ہے۔ سخاوی نے اس کتاب کے توسط سے مصری قضاۃ پر تاریخ کی کتابوں کے مولفین کا ذکر کیا ہے لیکن ہم ان ناموں سے واقف نہیں ہیں ان کے نزدیک وہ لوگ اسماعیل بن علی بن اسماعیل بن موسیٰ حسینی، سلیمان بن علی بن عبدالسمیع اور قاضی عزالدین کنانی حنبلی ہیں[۲]

تاریخ قضاۃ اندلس و مغرب

۱۔ قضاۃ القرطبہ والاندلس

مولف ابن عبدالرحمٰن: محمد بن عبدالبر ابوعبداللہ (ت ۳۴۸ھ/ ۹۵۹م) میں زندہ تھے[۳]

۲۔ کتاب القضاۃ : ابوعبداللہ : احمد بن محمد بن عبدالبر۔

۳۔ کتاب القضاہ : المستنصر الاموی : الحکم بن عبدالرحمٰن اموی اندلسی (ت ۳۶۶ھ/ ۹۸۶ م) ابن الفرضیؒ کی تالیف (تاریخ علماء الاندلس) میں اس کتاب اور مولف کے نام کا بار بار اعادہ ہوا ہے۔ لیکن ایک جگہ یزید بن یحییٰ بن شریح تجیبی کے حالات میں لکھا ہے کہ "امام عبدالرحمٰن بن معاویہ جب حکمراں ہوئے تو وہ قرطبہ کے منصب قضا پر فائز تھے عبدالرحمٰن نے کچھ دنوں کے بعد ان کو معزول کر کے ان کی جگہ پر معاویہ بن سالح کو قاضی مقرر کیا۔" ابن الفرضی کا بیان ہے کہ یہ روایت میں نے ایک کتاب میں دیکھی جو مجھے احمد بن عبداللہ بن عبدالرحیم نے دی تھی۔ اس کتاب میں اندلسی خلفاء کے قضاۃ کا تذکرہ تھا اور امیر المومنین حکم کے قلم سے ایک ضمیمہ شامل تھا۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے یہ کتاب کسی اور کی ہو اور حکم نے اس کی تعلیق یا اس کا ذیل لکھا ہو۔ لیکن اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔

۴۔ قضاۃ قرطبہ :

مولف : الخشینی : ابوعبداللہ نے محمد بن حارث بن اسد القیروانی الاندلسی (ت ۳۶۱ھ/ ۹۷۱) ۔ اس کتاب کا نام (اخبار القضاۃ بالاندلس) اور (بغیۃ الملتمس) میں مذکور ہے۔ اسپینی مستشرق خولیان زبیرو کی نگرانی میں یہ کتاب (قضاۃ قرطبہ) کے نام سے ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اسپینی زبان میں مترجم اس کا ایک نسخہ آکسفورڈ میں موجود ہے۔ دوسری مرتبہ ۱۳۸۲ھ میں سید عزت العطار الحسینی نے اس کتاب کو خشینی کی ایک دوسری کتاب کے ساتھ ملحق کر کے شائع کیا۔ دونوں کا نام کچھ اس طرح ہے (قضاۃ قرطبہ وعلماء افریقیہ) تیسری مرتبہ ۱۹۶۶ء میں الدار المصریہ للتالیف والترجمہ کی جانب سے قضاۃ قرطبہ کے عنوان سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کو خشینی نے قرطبہ میں حکومت کے مشیر ہونے کے بعد امیر المومنین الحکم الثانی کے لئے لکھی تھی۔ کتاب کی ابتداء قرطبہ کے ان اشخاص سے ہوتی ہے جنہیں منصب قضا پیش کیا گیا لیکن انہوں نے شرف قبولیت بخشنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد ولاۃ قضاۃ

قرطبہ کا ذکر کرتے ہوئے سب سے پہلے مہدی بن مسلم کے حالات لکھتے ہیں اور اختتام قاضی محمد بن اسحاق بن سلیم پر کیا ہے جو کہ ۳۵۶ھ میں منصب قضاء پر جلوہ افروز تھے اور ۳۵۵ھ میں قضاء و امامت و نماز دونوں کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ مصنف نے کتاب میں زمانی تسلسل کو ملحوظ رکھا ہے۔

عطار کے ایڈیشن میں (اسماء قضاۃ القیروان) کے نام سے ایک فصل ہے جو کہ کتاب (علماء افریقہ) کے آخر میں ملحق ہے اور ۳۰۲ - ۳۲۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب (علماء افریقہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان ۵۱ قضاۃ پر مبنی ہے جو کہ بحر متوسط کے کچھ جزیروں اور مغرب کے کچھ شہروں میں منصب قضاء پر فائز تھے۔

اس کتاب سے قاضی عیاض نے روایت نقل کی ہے اور اس کو (کتاب القضاۃ) کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یہ روایت قاضی محمد ابن عبد المعروف با بن عیسی[۸۲] کے حالات کے تحت لی گئی ہے نیز یحیی ابن عبداللہ (جو کہ قاضی عیاض کے بھائی ہیں[۸۳]) نے بھی ابن ابی عیسی کے حالات کے تحت اس سے روایت نقل کی ہے اور تیسری ثقہ معتب ابی الازہر[۸۴] کے حالات کے تحت اس سے منقول ہے۔

۶۔ کتاب القضاۃ

مولف: ابن الحیان القرطبی - ابو مروان حیان بن خلف بن حسین بن حیان (ت ۴۶۹ھ/۱۰۷۶)

اس کتاب کا نام (المغرب فی حلی المغرب[۸۵]) نامی کتاب میں مذکور ہے اسی کتاب کا اختصار (انتخاب من اخبار القضاۃ لابن حیان القرطبی[۸۶]) کے نام سے منظر عام پر آچکا ہے۔

۷۔ اخبار القضاۃ والفقہا

مولف: القرطبی ابو عمر احمد بن محمد المالکی القاضی (ت ۴۰۰ھ/۱۰۰۹م) اس کتاب کو ابن بشکوال نے اپنی کتاب (الصلہ) کا پورے اعتماد کے ساتھ ماخذ بنایا ہے ان کے مطابق یہ ایک مختصر سی کتاب ہے[۸۷]

۸۔ تاریخ فقہاء طلیطلہ وقضاتہا۔

مولف: الانصاری: ابوجعفر احمد بن عبدالرحمن (ت ۴۸۹ھ / ۱۰۹۶م)

۹۔ اخبار قضاۃ قرطبہ

مولف: ابن بشکوال: خلف بن عبدالملک (ت ۵۸۷ھ / ۱۱۸۲م)[89]

۱۰۔ تاریخ قضاۃ الاندلس یا (المرقبۃ العلیہ فیمن یستحق القضاء والفتیا)

مولف: النباہی: ابوالحسن علی بن عبداللہ المالقی الاندلسی القاضی (ت ۷۹۲ھ / ۱۳۸۹م) اس کو لیوی پروونسال نے قاہرہ میں ۱۹۴۸ء میں شائع کیا اور دوسری مرتبہ المکتب التجاری للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت کی جانب سے اس کی اشاعت ہوئی۔

یہ کتاب فتح عرب سے لے کر آٹھویں صدی ہجری تک کے قضاۃ پر مشتمل ہے تحت اوسط درجہ کی ہے قدماء میں تلمسانی نے اس کتاب کا نام (کتاب المرقبہ العلیا فی مسائل القضاء والفتیا) تحریر کیا ہے اور اسے بہت مفید بتایا ہے یہ کتاب دو اجزاء پر مشتمل ہے تلمسانی[90] صرف پہلے ہی جز سے واقف ہیں۔ قاضی عیاض کے متعلق روایت نقل کرتے ہوئے انھوں نے ایک جگہ کتاب کے نام سے لفظ (المسائل) حذف کر دیا ہے[91]

۱۱۔ ماکثر وروده فی مجلس القضاء

مولف: بلفیقی: ابوعیشون محمد بن محمد ابن العیاش القاضی (۷۵۵ھ / ۱۳۵۴م میں زندہ تھے) لسان الدین ابن الخطیب نے اس کتاب کو بلفیقی ہی کی تالیف قرار دیا ہے[92]

۱۲۔ ازہار الریاض فی اخبار القاضی عیاض

المقری: شہاب الدین احمد بن محمد التلمسانی (ت ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۱م)

یہ کتاب مصطفیٰ السقا، ابراہیم الابیاری اور عبدالحفیظ شلبی کی تحقیق کے ساتھ ۱۳۵۸ھ ۔ ۱۳۶۱ھ / ۱۹۳۱م ۔ ۱۹۴۲ء میں مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر سے شائع ہوئی۔ مولف نے اس کا نام جیسا کہ مقدمہ کتاب میں ہے (ازہار الریاض فی اخبار عیاض، وما یناسبہا مما یحصل بہ ارتیاح وارتیاض) رکھا ہے۔ اس کتاب کے مولف نے بھی گذشتہ مولفین کی طرح مختلف حکایات ولطائف کا ذکر کیا ہے تاکہ قاری کے شوق مطالعہ کو مہمیز کریں چنانچہ اس ضمن میں انھوں نے اگلوں کی مثالوں کو نقل فرمایا ہے[93]

کتاب کی فصلوں اور اس کے عنادین کی ترتیب میں انھوں نے متقدمین کی روش نہیں اپنائی ہے لیکن کبھی کبھی اصل موضوع سے ہٹ کر انھوں نے بھی ضمنی مباحث کو چھیڑ دیا ہے۔ اور اس موقع پر صراحت کے ساتھ کہہ دیا ہے کہ "اگرچہ متقدمین کی طرح میں بھی واضح راستے سے بھٹک گیا ہوں لیکن یہ میرا شیوہ نہیں ہے۔ کیا کیا جائے انسان اپنے افکار و خیالات کے ہاتھوں مجبور ہو جاتا ہے"۹۴

کتاب کی فصلیں مندرجہ ذیل ہیں

الاولی ـــــ روضۃ الوردۃ فی اولیۃ ھذا العالم الفرد۔

الثانیۃ ـــــ روضۃ الاقحوان فی ذکر حالتہ فی المنشا والعنفوان۔

الثالثۃ ـــــ روضۃ البھار فی ذکر جملۃ من شیوخہ الذین فضلھم اظھر من شمس النھار۔

الرابعۃ ـــــ روضۃ النشور فی بعض مالہ من منظوم ومنثور۔

الخامسۃ ـــــ روضۃ النسرین فی تصانیفہ الحدیمۃ النظیر والقرین۔

السادسۃ ـــــ روضۃ الآمس۔ فی وفاتہ وما قابلہ بہ الدھر الذی لیس لجرحہ من اسی۔

السابعۃ ـــــ روضۃ الشقیق فی جمل من فوائدہ المنظومۃ نظم الدر العقیق۔

الثامنۃ ـــــ روضۃ النیلوفر فی ثناء الناس علیہ وذکر بعض مناقبہ التی ھی اعطر من المسک الاذفر

لعدادمیں یہ آٹھ گلشن ہیں جو کہ قاضی عیاض بن موسیٰ بن عیاض بن عمرو بن موسیٰ بن عیاض بن محمد بن عبداللہ بن موسیٰ بن عیاض الیحصبی السبتی سے متعلق ہیں قاضی صاحب کی وفات مراکش میں ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں ہوئی۔ ان میں سے تین اجزاء کی طباعت ہو سکی ہر حصہ کل گلشن پر مشتمل ہے۔ باقی گلستانوں کو مصنف نے چوتھے (یعنی روضۃ النشور) کے لئے مختص کر رکھا ہے۔

پانچواں، چھٹا، ساتواں اور آٹھواں پانچویں جز کے لئے مخصوص ہے مگر دوسرے آخری اجزاء منظر عام پر نہ آسکے۔ آخر میں ہم یہ بھی عرض کر دیں کہ قاضی عیاض شہر سبتہ اور غرناطہ کے منصب قضاء پر فائز رہے[۹۵]

۱۳۔ تاریخ قضاۃ القیروان!

مولف: الجوری القیروانی: محمد بن محمد (یہ ۱۴ ویں صدی کے عالم ہیں) مولف کا بیان ہے کہ "یہ مختصر سا رسالہ ان سارے قضاۃ پر مشتمل ہے جن سے فتح اسلامی سے لے کر آج تک میری واقفیت ہو سکی ہے"۔ اس کا اختتام محمد بن محمد العلانی المتوفی ۱۲۵۸ھ/۱۹۲۳ء پر ہوتا ہے یہ رسالہ مکتبہ العطار تونس میں موجود ہے اور حسن حسنی عبدالوہاب کے مجموعہ کے ساتھ بشکل مخطوطہ شامل ہے۔

۱۴۔ التعریف بالقاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی (ت ۵۴۴ھ)

مولف: محمد بن عیاض بن موسیٰ الیحصبی (ت ۵۷۵ھ/۱۱۷۹م) رباط میں اس کا ایک تحریری نسخہ دریافت ہوا ہے۔ جامعۃ الدول العربیہ میں اس کی ایک فوٹو اسٹیٹ کاپی بھی موجود ہے یہ کتاب ڈاکٹر محمد بن شریفہ کی تحقیق سے آخری مرتبہ مغرب میں شائع ہوئی۔ اوسط درجہ کی ایک جلد پر مشتمل ہے۔

۱۵۔ ترجمہ القاضی عیاض

مولف: وادیاشی: ابوعبداللہ محمد بن جابر التونسی (۷۴۹ھ/۱۳۴۸م)

ھ۔ (تاریخ قضاۃ کے عام مآخذ)

قضاۃ کے حالات اور ان کی سیرت کے مآخذ کا استیعاب تو ممکن نہیں البتہ چند کتابوں کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔

ا۔ طبقات کی کتابیں: مثلاً طبقات الشافعیہ، طبقات الحنفیہ، طبقات الحنبلیہ اور طبقات المالکیہ۔

۲۔ عام تاریخی کتابیں مثلاً ابن حبیب المحبر، اور المنمق فی تاریخ قریش، تاریخ طبری، تاریخ خلیفہ بن خیاط۔ ابن الجوزی کی "المنتظم"، ابن اثیر کی "الکامل" ابن تغری بردی کی النجوم

الزاہرۃ ۔ ان تمام کتابوں میں قضاۃ کے حالات ملتے ہیں ۔ کچھ کتابیں ایسی بھی ہیں جو حکومت کے سرکردہ افراد کے حالات پر مشتمل ہیں مثلاً اربلی کی کتاب خلاصۃ الذہب المسبوک اس کتاب میں خلیفہ الناصر لدین اللہ العباسی کے دور حکومت کے قضاۃ کا تذکرہ ہے اور منصب قضاء پر فائز ہونے سے لے کر استعفا دینے تک کے حالات لکھے گئے ہیں[۹۸]
اسی طرح الاشرف الرسولی کی کتاب العسجد المسبوک بھی ہے ۔ اس میں تمام خلفاء کے تذکرہ کے ساتھ ان کے قضاۃ کا بھی ذکر ہے مثلاً المستنصر باللہ کے تذکرہ کے ساتھ اس کے دور حکومت کے تمام قضاۃ کا ایک ایک کر کے تذکرہ ہے اور بالترتیب ان کی سبکدوشی اور معزولی کو بیان کیا ہے[۹۹]

۳ ۔ انساب کی کتابیں : مثلاً سمعانی کی الانساب ، الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف والمختلف من الاسماء والکنی ۔

۴ ۔ تذکرے ۔ اس طرح کی کتابیں مغرب اور اندلس سے زیادہ متعلق ہیں مثلاً فتح بن خاقان کی کتاب " قلائد العقیان " اس کتاب کا بیشتر حصہ جو کہ ۱۸۸ ۔ ۲۳۱ صفحات پر حاوی ہے ۔ قضاۃ کے تذکرہ کے لئے مخصوص ہے ۔ اسی طرح قضاۃ کا تذکرہ انھوں نے اپنی کتاب " مطمع الانفس " میں بھی کیا ہے ۔ یہ کتاب " القلائد " کے ساتھ شائع ہو چکی ہے سوانح کی دوسری کتابیں بھی ہیں مثلاً قاضی عیاض (۵۴۴ھ) کی کتاب " ترتیب المدارک " ابن بشکوال (۵۱۸ھ / ۱۱۸۳م) کی کتاب " الصلۃ " اور لسان الدین ابن الخطیب محمد بن عبداللہ (ت ۷۷۶ھ / ۱۳۷۴م)[۱۰۰] کی کتاب اعمال الاعلام ۔ اہل مشرق کے تذکروں میں ہم خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد اور ابن الدبیثی ، اور ابن النجار وغیرہ کے تکملوں کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں اسی طرح صفدی کی کتاب " الوافی بالوفیات " میں مشرق و مغرب دونوں کے قضاۃ کا تذکرہ ہے ۔

۵ ۔ کتب ادب ۔ ادب کی بے شمار کتابیں ۔ قضاۃ کے حالات لطائف ، اور بادشاہوں پر ان کی گرفت کے واقعات سے مملو ہیں ، مثلاً جاحظ کی مشہور زمانہ تصنیف البیان والتبیین ، تنوخی کی نشوار المحاضرۃ وغیرہ ۔ یہ کتابیں ادب اور تاریخ دونوں کا بیش بہا خزانہ ہیں

ان کے علاوہ بہت سے رسائل کے مجموعے بھی ہیں مثلاً رسائل الصابی، اور رسائل الطواط وغیرہ، یہ رسائل قضاۃ کے فرائض اور ان کی ذمہ داریوں پر روشنی ڈالتے ہیں یہ "صبح الاعشی فی صناعۃ الانشار" بھی کتب رسائل سے زیادہ مشابہ ہے کیوں کہ قلقشندی نے اس میں تقرر نامے جمع کئے ہیں مثلاً نسخۂ تقلید قاضی قضاۃ الشافعیہ (ج ۱۱ ص ۱۸۸) یہ فرامین مصر سے متعلق ہیں اور بہت سے فرامین مصر کے علاوہ دوسرے علاقوں سے متعلق ہیں مثلاً نسخۂ تقلید قاضی قضاۃ الشافعیہ بالمدینۃ المنورہ (ج ۴ ص ۲۰، ۲۴، ۴۲، ۴۳) اس طرح یہ کتاب قاضیوں کے قضاء کا منصب سنبھالنے کے بعد ان کی ذمہ داریوں کے متعلق معلومات فراہم کرتی ہے۔ (ج ۹ ص ۱۶، ۱۷)

(د) امور قضا سے متعلق فقہی تصنیفات!

یہ فہرست جس میں مصنفین کے مسلک کے بجائے زمانی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے قضاء کے موضوع پر مستقل فقہی تصنیفات پر مشتمل ہے۔ اس میں فقہی تصنیفات کی وہ عام کتابیں شامل ہیں جن میں قضا سے متعلق چند چھوٹی بڑی فصلیں ملتی ہیں مثلاً "جامع الفصولین" یہ کتاب فقہی معلومات سے متعلق ہے نہ کہ قضاء سے۔ ساتھ ہی ساتھ مولف نے جزو اول کے بڑے حصہ کو قضاء، دعوی، شہادات، یمین اور ان سارے معاملات سے خالی کر رکھا ہے جن سے قضاۃ کا واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ ہم نے ابن قیم الجوزیہ کی دونوں کتابیں (اعلام الموقعین اور الطرق الحکمیہ) کو ان کی مخصوص اہمیت کے پیش نظر مستثنیٰ کر دیا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے اعاوادی اور ابو یعلی الفراد کی عام فقہی کتابوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے۔ اس ذیل میں ہم عام فقہی کتابوں کی طرح کتاب الحسبہ کا بھی تذکرہ کریں گے۔ اگر وہ امور قضاء سے کچھ بھی متعلق ہوں گی۔

۱۔ ادب القضاء ۱۰۱

مولف: امام ابو یوسف: یعقوب بن ابراہیم الحنفی (ت ۱۸۲ھ/۷۹۸م) اس کتاب کی شرح المہند وانی (ابو جعفر محمد بن عبداللہ بن عمر المعروف بہ ابو حنیفہ الصغیر المتوفی ۳۶۲ھ) نے کی ہے اس شرح کا نام (شرح ادب القاضی لابی یوسف ہے) ایک اور شرح امام نسفی (ابو بکر محمد بن ابی سہل الامام صفی الائمہ المتوفی ۴۸۳ھ) نے کی ہے ان کی شرح کا نام بھی شرح

ادب القاضی لابی یوسف ہے۱۰۴ عراقی کی المجمع العلمی میں نمبر ۲۵۷ کے تحت "ادب القاضی مع الفصل الخامس والثلاثین من الفصول العادیہ" کے نام سے بھی ایک کتاب جو ابو یوسف کے نام سے منسوب کی جاتی ہے۔

۲۔ مناقضات من زعم انہ لاینبغی ان یقتدی القضاۃ فی مطاعمھم بالائمۃ والخلفاء۔

مولف: الکسری ابو موسیٰ بن عیسیٰ (ت۱۸۶ھ/) ۱۰۵

۳۔ ادب القاضی ۱۰۶

مولف: لولوئی: ابو علی الحسن بن زیاد الحنفی (ت۲۰۴ھ/۸۱۹م)

۴۔ کتاب القضا رد اداب الاحکام ۱۰۷

مولف: ابو عبید: القاسم بن سلام اللغوی الشافعی (ت۲۲۴ھ/۸۳۸م)
حاجی خلیفہ نے اس کتاب کا نام (ادب القاضی) تحریر کیا ہے ابو علی حداد نے ابونعیم الحافظ (ت ۴۳۰ھ) سے اس کتاب کی سماعت کی تھی۔

۵۔ ادب القاضی ۱۰۸

مولف: قاضی ابن سماعۃ: ابو عبداللہ محمد بن سماعۃ ابن عبیداللہ البغدادی التیمی الحنفی (ت۲۳۳ھ/ ۸۴۷م)

۶۔ منہاج القضاۃ ۱۰۹

مولف: ابن حبیب الاندلسی: عبدالملک ابن حبیب العباسی القرطبی (ت۲۳۱ھ/۸۵۲م) نباہی نے اس کتاب سے بعض واقعات نقل کئے ہیں۔

۷۔ القضایا والحکام ۱۱۰

مولف: البغدادی: ابوالقاسم عبداللہ بن احمد ابن عامر الطائی (ت۲۴۵ھ/۸۵۹م)

۸۔ ادب القاضی: ۱۱۱

مولف: الخصاف: ابوبکر احمد بن عمر بن مہیر الشیبانی الحنفی (ت ۲۶۱ھ/۸۷۴م)
اس کتاب کا تذکرہ کرتے ہوئے حاجی خلیفہ رقمطراز ہیں کہ خصاف نے اس کو ۱۲۰ ابواب میں مرتب کیا ہے یہ ایک جامع اور مفید کتاب ہے اس کی مقبولیت اس کی شہرت کی دلیل

ہے سا کابر ائمہ فقہ نے اس کی شرح لکھی ہے۔ اس کتاب کے مندرجہ ذیل مخطوطے ہم تک پہونچے ہیں۔

ا۔ نسخہ کتب خانہ قولہ: فہرست المکتبہ راقم الرابع ۲۱۲ نمبر ۲۱۳ فقہ حنفی۔

۲۔ نسخہ الیڈن لائبریری۔

۳۔ نسخہ انڈیا آفس لائبریری: یہ ادب القضاۃ کے نام نمبر ۲۸۵۹ کے تحت ہے۔

۴۔ نسخہ برٹش میوزیم: اس نسخہ کو برٹش میوزیم کی فہرست کے ضمیمہ میں ص ۲۳۰ پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کتاب کی کثرت سے شرحیں لکھی گئی ہیں۔ حاجی خلیفہ نے مولفین کی وفات کے مطابق شارحین کو ترتیب دینے کی کوشش کی ہے مگر وہ ترتیب زمانی کو ملحوظ نہ رکھ سکے ؂۱۱۱ اس لئے ہم نے بڑی جانفشانی کے بعد یہ فہرست مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) امام ابو جعفر محمد بن عبد اللہ الہندوانی (۳۶۲ھ/۹۷۲م)

(ب) ابوبکر احمد بن علی الجصاص الرازی المتوفی لبغداد سنہ ۳۷۰ھ/۹۸۰م)
ان کا ذکر بغدادی نے بھی کیا ہے ؂۱۱۲

اس کتاب کی ایک فوٹو اسٹیٹ کاپی المجمع العلمی العراقی میں (شرح ادب القاضی للخصاف کے نام سے) موجود ہے۔ یہ نسخہ ۲۶۵ صفحات پر مشتمل ہے ہر صفحہ ۲۳ سطر اور ہر سطر ۱۵ الفاظ۔ یہ کتاب ۹۴ ابواب پر مشتمل ہے۔ کتاب کے شروع میں نمبر کے بغیر ابواب کی فہرست ہے۔ کچھ ابواب پر نمبر درج ہیں تاکہ رجوع کرنے میں آسانی ہو سکے۔ اس کتاب کے آخر میں ایک عبارت نقل ہے جس کا ترجمہ یہ ہے۔

"کتاب (ادب القاضی للخصاف) مکمل ہوگئی اس سے فرصت بروز شنبہ ۱۷ ذی القعدہ سنہ ۵۹۲ھ کو ملی۔ اس کی کتابت فلاح بن مناع غفر اللہ نے شہر حلب میں واقع مدرسہ حنفیہ میں کی۔

اس مدرسہ کے بانی کو اللہ آفتوں سے محفوظ رکھے۔

(ج) الامام ابو الحسن احمد بن محمد القدوری (۴۲۸ھ/۱۰۳۶م)

(د) شیخ الاسلام علی بن الحسین السندی (۴۶۱ھ/ ۱۰۶۸م)
(ھ) الامام شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی (۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰م)
(و) الامام ابوبکر محمد المعروف بہ خواہر زادہ (۴۸۱ھ/ ۱۰۹۰م)
(ز) الامام شمس الائمہ عبدالعزیز احمد الحلوانی (۴۵۶ھ/ ۱۰۶۳م)
(ح) عمر بن عبدالعزیز بن المازۃ المعروف بہ حسام الدین الشہید البخاری۔ یہ ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱م میں قتل کردیئے گئے تھے۔

حاجی خلیفہ کا اس کتاب پر نوٹ ہے کہ یہ تمام شرحوں میں سب سے مشہور اور مقبول عام شرح ہے۔ اس کتاب کے چار نسخے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ایک نسخہ ترکی کے مکتبہ نبی جامع میں نمبر ۲۵۶ کے تحت محفوظ ہے دوسرا چسٹر بٹی لائبریری میں نمبر ۴۶۴۳ کے تحت ہے۔ تیسرا بغداد کے مکتبہ الاوقاف میں نمبر ۳۵۰۵ کے تحت ہے اس کا سائز ۲۷×۱۸ ہے چوتھا نسخہ مدینہ کے مکتبہ عارف حکمت میں ہے اس کے صفحات کی تعداد ۴۲۶ ہے اس نسخہ پر کچھ تصحیحات بھی ہیں۔ تاریخ کتابت سنہ ۹۰۹ھ درج ہے۔

(ط) الامام فخر الدین الحسین بن منصور المعروف بہ قاضی خان (۵۹۲ھ/ ۱۱۹۵م)
(ی) الامام محمد بن احمد القاسمی الخجندی

ایک نسخہ "کتاب ادب القضاء عن الخصاف" کے نام سے بھی ہے ہمیں نہیں معلوم کہ یہ اصل کتاب ہے یا شرح۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ یہ ایک اچھا نسخہ ہے اور ترکی کے مکتبہ مختار بک میں موجود ہے [۱۱۵]

حواشی

[۴۲] ابن الندیم: ۱۵۸، یاقوت الحموی ۵: ۳۱۷ [۴۳] البغدادی: ایضاح ۱: ۴۵ [۴۴] ن م ۲: ۶۴۲ [۴۵] ملاحظہ کریں۔ الثغر البسام: ابن طولون صفحہ ۱۱۵، ۱۱۶ خوبی کے حالات کے لئے ملاحظہ کریں زرکلی کی الاعلام ۶: ۲۱۹ [۴۶] حاجی ۱: ۲۱ [۴۷] ابن طولون کی کتاب الثغر البسام سے منقول: ۱۱۵-۱۱۶ [۴۸] ابن طولون: قضاۃ

دمشق : ۱۸۴ ۴۹ السخاوی : الاعلان : ۵۷۵ ۔ بغدادی : ایضاح ۱ : ۱۰۱
۵۰ مقدمۃ الثغر البسام : ابن طولون : ۴ ۵۱ اس کے بعد کتاب (الباشاۃ والقضاۃ
جو کہ عہد عثمانی سے متعلق ہے) ڈاکٹر صلاح الدین منجد کی تحقیق کے ساتھ منظر عام پر آئی ۔
۵۲ زرکلی کا خیال ہے کہ ابو ایوب ان کی کنیت ہے ۔ زرکلی ہی نے ان کی وفات کا سن ۸۱۱ھ
بیان کیا ہے ۔ سن وفات کو زرکلی نے ابو ایوب ہی کے تذکرہ میں لکھا ہے ۔ ۵۳ زرکلی ۔ اعلام ۸ : ۲۸۸
۵۴ ابن عرنوس : تاریخ القضاء فی الاسلام : ۴ ۵۵ حاجی ۱ : ۲۸ ، کحالہ : معجم المؤلفین ۔
۵۶ ابن خلکان ۲ : ۹۲ ۔ سیوطی : حسن المحاضرۃ ۱ : ۵۵۲ ۵۷ ن م : ۱۴۰ ۵۸ ن م
۴۱۸ ۵۹ ن م : ۲۲۱ ۶۰ ن م ۷ : ۵۱ - ۹۲ ۶۱ مولف کے حالات کے
لئے ملاحظہ ہو الذہبی کی تذکرۃ الحفاظ ۳ : ۱۰۴۷ اور سیوطی کی طبقات الحفاظ : ۴۱۱
۶۲ القرشی : الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ ۱۱۱ [illegible] وفات کا سن جواہر مضیہ سے ماخوذ
ہے ۶۵ السخاوی : الاعلان : ۵۳۵ - الاعلام ۶ : ۳۵۴ ۶۶ السخاوی :
الضوء اللامع ج ۵ ص ۱۰۷ ، اعلان بالتوبیخ ص ۵۷۴ ، البغدادی : ایضاح :
۱ : ۴۵ ۔ ایضاح میں مصنف کا لقب کمال الدین لکھا ہے نیز ملاحظہ ہو کحالہ کی معجم المؤلفین ۔
۶۷ حاجی ۱ : ۲۸ ۶۸ ص ۳۳۷ ۶۹ حاجی ۱ : ۹۹ ابن العماد : الشذرات
۸ : ۲۰۳ ، بغدادی ہدیۃ ۱ : ۲۲۷ ۷۰ ن م ۷۱ السخاوی : الاعلان : ۵۷۳ ۔
روزنتھل کی تالیف علم التاریخ اور یوسف العش کی کتاب موارد الخطیب البغدادی : ۱۷۲ سے تاریخ
وفات ماخوذ ہے ۔ ۷۲ السخاوی : الاعلان : ۵۷۴ ، ۵۷۴ د ۷۳ الحمیدی : جذوۃ
المقتبس : ۵۹ - ۶۱ ، الضبی : بغیۃ الملتمس : ۷۹ ، ۸۰ ۷۴ المغرب فی حلی المغرب ۴ : ۵۶
مولف کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو : ابن بشکوال کی الصلۃ اور قاضی عیاض کی ترتیب
المدارک ۔ نیز ابن الابار کی کتاب الحلۃ السیراء بھی دیکھی جا سکتی ہے ۔ ۷۵ ابن الفرضی :
تاریخ علماء الاندلس : ۴۶۵ ۷۶ ن م ص ۶۱ ۷۷ الحمیدی : الجذوۃ : ۵۳
۷۸ الضبی : البغیۃ : ۷۱ ۷۹ قاضی عیاض : ۳ : ۴۷۴ ۸۰ ن م : ۲۱۳
۸۱ ن م : ۱۲۷ ۸۲ ابن بشکوال : الصلۃ : ۱۲۶ ۸۳ یاقوت الحموی : معجم

۴ : ۳۱ ۸۴؎ حوالۂ سابق ۸۵؎ المغرب فی حلی المغرب : ۲۶۴ ۸۶؎ القبس تحقیق
محمود علاکمی ص ۶۷ نیز ملاحظہ ہو ابن الابار کی التکملہ ۱ : ۳۵۵ ط العطارپی ۸۷؎ ابن بشکوال: الصلۃ
: ۲ ۷۔ ہدیۃ العارفین : ۳ ۷ ۸۸؎ ڈاکٹر عبدالرحمن الحمی کی کتاب "القضاء و دراسۃ فی الاندلس"
۲۰۵ ۸۹؎ حاجی : ۲۹ ۹۰؎ المقری : ازہار الریاض ۲ : ۲۷ ۹۱؎ ن م ۳ : ۲۷
۹۲؎ لسان الدین ابن الخطیب : الاحاطہ ۳ : ۱۴۳ ۹۳؎ المقدمہ : ۲۱ ۹۴؎ ابن بشکوال
الصلۃ : ۳۵۳، ابن خلکان ۳ : ۴۸۴ ۹۵؎ المقدمہ : ۱۸ ۹۶؎ اس سلسلہ میں ڈاکٹر عبدالرحمن
الحمی سے استفادہ کیا گیا ہے ۹۷؎ ابن سورہ : ۱۸۶ ۹۸؎ الاربلی : خلاصۃ : ۲۸۳
۹۹؎ الاشرف الرسولی : العسجد المسبوک ۲ : ۶۰ (۱) ۱۰۰؎ ابن بشکوال : الصلۃ
اس کتاب کے مقدمہ میں مولف نے اپنے ماخذ یعنی تاریخ القضاۃ اور تاریخ الفقہاء کا تذکرہ کیا ہے۔
۱۰۱؎ لسان الدین ابن الخطیب : اعمال الاعلام ۱۰۲؎ حاجی ۱ : ۴۶ ۱۰۳؎ بغدادی : ہدیہ
۲ : ۴۷ ۱۰۴؎ ن م : ۷۶ ۱۰۵؎ ابن الندیم : ۱۹۱، البغدادی : ہدیہ ۲ : ۴۷۷
۱۰۶؎ ابن الندیم : ۲۰۲ ۱۰۷؎ التجیری المعجم الکبیر ۱ : ۱۸۵۔ حاجی ۱ : ۴۷ ۱۰۸؎ البغدادی
ہدیہ : ۲ : ۱۱۲ ۱۰۹؎ النباہی : تاریخ قضاۃ الاندلس : ۱۸۸، معجم المولفین ۶ : ۱۸۱
۱۱۰؎ ابن الندیم ۳۲۸ ۱۱۱؎ الغزی : الطبقات السنیہ فی تراجم الحنفیہ : ص ۴۸۵،
البغدادی ۔ ہدیہ : ۴۹ ۔ حاجی ۱ : ۴۶ ۱۱۳؎ کشف الظنون ۱ : ۴۶ ۱۱۴؎ ہدیہ ۱ :
۶۶ ۔ ۱۱۵؎ دیکھئے اس مکتبہ کی فہرست ص ۳۷، خصاف کی کتاب کے لئے ملاحظہ
ہو بروکلمان : تاریخ ادب عربی ۳ : ۱۷۳ اور ضمیمہ ۲۹۲ ۔ ●●

تعارف وتبصرہ

"خضر راہ"

یہ معروف ادیب اور صحافی جناب قیوم خضر کی اس کتاب کا عنوان ہے جس میں انھوں نے اپنے الفاظ میں "اسلامی تصوف کا تجریدی مطالعہ" کیا ہے۔ انھوں نے اس مطالعہ کی خود ہی یہ تشریح کی ہے کہ یہ فلسفۂ تصوف کے بجائے نفس تصوف کا مطالعہ ہے یعنی اس میں تصوف کی تعریف وتوضیح کی گئی ہے اور اس کی حقیقت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

زیر نظر کتاب کے تین ابواب ہیں۔ اشارات، محاضرات، توضیحات۔ ان کے علاوہ ابتدا میں "معروضات" کے عنوان سے مقدمہ کتاب ہے اور "کتابیات" کے عنوان سے ماخذ مطالعہ کا تذکرہ خاتمۂ کتاب پر کیا گیا ہے۔ کتاب کے دو ابواب، محاضرات اور توضیحات، کو میں صرف تتمہ یا ضمیمہ سمجھتا ہوں، اس لئے کہ اول الذکر میں "روزہ اور اس کی حقیقت" پر گفت وگو کی گئی ہے، جو تصوف کی طریقت کے بجائے اصلاً واصولاً دین کی شریعت کا ایک رکن ہے، اس طرح ثانی الذکر "مختصر قاموس تصوف" ہے، یعنی اس میں صرف الفاظ واصطلاحات کی شرح ہے، جو لغت نویس کا کام ہے۔ لہٰذا کتاب کے موضوع پر بحث دراصل ایک ہی باب، اشارات، میں ختم ہو جاتی ہے۔ چناں چہ میرا تبصرہ اسی باب پر مبنی ہے۔

مصنف کی معروضات پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تصوف کی پر خطر نزاکتوں سے واقف ہیں، کہتے ہیں:-

"حقیقت یہ ہے کہ تصوف میں بعض الفاظ جن معانی میں استعمال ہوتے ہیں عام طور پر لغت میں ان الفاظ کے معانی بعینہٖ اسی طرح نہیں

سے ملتے، کیوں کہ صوفیا الفاظ کے معانی اپنے احوال و کوائف کے مطابق لیا کرتے ہیں۔" (ص۴)

مصنف صوفیا کے اس طرزِ گفت وگو کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں:۔

"اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اہلِ تصوف کا تو مشن ہی یہ تھا کہ لوگوں کے اندر اس حقیقی دینداری اور خدا پرستی کی اصلی روح کو بیدار اور جاری و ساری کیا جائے جو انبیا کی دعوت کا اصل مقصد تھا، لیکن یہ بات ظالم و جابر بادشاہوں نیز حکمرانوں کو گوارہ نہ تھی، اس لئے صوفیا اپنی بات ایسی زبان اور اصطلاحات میں بیان کرتے تھے کہ ان کے اپنے طائفہ کے لوگ تو اچھی طرح سمجھ لیں لیکن اگر وہی باتیں ان کے حلقے سے باہر جائیں تو دوسرے اس سلسلے کے بھیدوں کو نہ پا سکیں۔"

میرے خیال میں یہی تصوف کی اصلی خامی ہے اور جو صوفیا بھی اس میں مبتلا تھے وہ دین کی روح اور شریعت کے تقاضوں کو سمجھنے سے قاصر تھے۔ انھوں نے طریقت کو خانقاہیت کے گورکھ دھندے میں گم کر دیا تھا۔ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا قول تو یہ ہے کہ "سب سے بڑا جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق بلند کرنا" ہے، جب کہ یہ نام نہاد صوفیا اپنے خیال میں رشد و ہدایت کے ملفوظات گویا جابر بادشاہ کے خوف سے خفیہ طور پر بس اپنے حلقۂ خاص میں ارشاد کیا کرتے تھے۔ میرا خیال ہے کہ صوفیا کہلانے والے تمام بزرگانِ دین کے بارے میں ایسا سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ وہ مبہم بیانات دیا کرتے تھے، اس لئے کہ جن حضرات کو صوفیا کہا جاتا ہے ان میں بعض بڑے بڑے علمائے اسلام شامل ہیں جنھوں نے اپنے دور میں خدا کے دین کی تبلیغ و اشاعت کے لئے پوری جرأت ایمانی کے ساتھ جہاد کیا اور کبھی کسی جابر بادشاہ یا ظالم حکمراں کی انھوں نے پروا نہ کی۔ حضرت خواجہ معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت شیخ احمد مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مجاہدانہ کارنامے اس سلسلے کی روشن مثالیں ہیں۔ شریعت دین کی علانیہ پابندی اور فرائض کی برملا ادائیگی چاہتی ہے، لہٰذا جو طریقت اس تقاضے

شریعت کے خلاف ہو وہ اسلام کے صراطِ مستقیم سے ہٹی ہوئی ہے۔
اس نکتہ پر زیرِ نظر کتاب کے باب اول "اسلامی تصوف کا تجریدی مطالعہ" بہ عنوان "اشارات" کی ابتدا ہی میں شیخ محی الدین ابن عربی کے اس قول سے کافی روشنی پڑتی ہے:

"قیامت کے دن تم سے یہ سوال نہیں ہوگا کہ "فتوحات مکیہ" پڑھی تھی یا نہیں، بلکہ وہاں تو یہی پوچھا جائے گا کہ نماز پڑھی تھی یا نہیں" (صفحہ ۱۸)

قیوم نظر صاحب نے اس فکر انگیز قول پر تبصرہ کرتے ہوئے خود ہی لکھا ہے

"انکا (شیخ محی الدین ابن عربی) کی نظر میں بھی تصوف کتاب و سنت کی پیروی کے ایک طریقے کا نام ہے"۔ (ایضاً)

میرے خیال میں یہی لفظ "طریقت" کی بہترین تشریح ہے کہ یہ بس "کتاب و سنت کی پیروی کے ایک طریقے کا نام ہے"۔ چناں چہ اگر تصوف کے کسی طریقے میں کتاب و سنت سے ذرا بھی تجاوز نظر آئے تو سمجھنا چاہیے کہ وہ غلط اور گم راہ کن ہے۔
اس سلسلے میں قیوم نظر صاحب نے حضرت داتا گنج بخشؒ کا جو قول ان کی تصنیف "کشف المحجوب" سے نقل کیا ہے اس میں ایک جملہ بہت حقیقت افروز ہے

"اگر تصوف کے انکار سے تمہاری مراد محض اس کے نام سے انکار ہے تو کچھ حرج نہیں"۔ (صفحہ ۲۰)

لیکن موصوف کے ملفوظ کا یہ حصہ کہ "اگر (تصوف کے) معنی اور حقیقت سے انکار کرتے ہو تو سمجھ لو کہ یہ کل شریعت سے انکار ہے" محلِ نظر ہے، اس لئے کہ اس میں بے جا مبالغہ آرائی ہے اور تصوف کو بلا وجہ روحِ مذہب کا مترادف تصور کر لیا گیا ہے۔ جو بات حضرت داتا گنج بخشؒ اپنے خیال میں تصوف کے معنی اور حقیقت کے بارے میں کہنا چاہتے ہیں وہ صرف شریعت کے لئے مخصوص ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ نے اپنے دین کو شرع اور شریعت تو کہا ہے، طریقت یا تصوف نہیں کہا ہے لہٰذا تصوف کے لفظ یا معنی پر اس وجہ اصرار کہ اس کا انکار "کل شریعت کا انکار" ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس معاملے میں حضرت شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول فیصل ارشاد کیا ہے، جو صفحہ ۱۴ پر زیر نظر کتاب میں مندرج ہے:

"کتاب و سنت کو اپنے سامنے رکھو، تامل و تدبر کے ساتھ دونوں کا مطالعہ کرو اور ان دونوں ہی کو اپنا دستور العمل بناؤ۔۔۔۔ خاتم المرسلین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ہمارا کوئی نبی و ہادی نہیں کہ ہم اس کی پیروی کریں اور قرآن کے سوا کوئی کتاب نہیں کہ ہم اس پر عمل کریں لہٰذا تم ان دونوں کے دائرے سے باہر نہ نکلو ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے، تمہاری خواہش اور شیطانی وسوسے تمہیں گم راہ کر دیں گے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنی خواہش نفس کی پیروی نہ کرو ورنہ تم اللہ کے راستے سے بھٹک جاؤ گے، اس لئے سلامتی کتاب و سنت کی پیروی ہی میں ہے اور ہلاکت ان کی عدم پیروی میں۔"

اس قول فیصل کے بالکل برخلاف شاہ تصدق علی صاحب کی وہ خرافات ہے جو قیوم خضر صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ ۲۹ پر نقل کی ہے۔ اس لغو بیان کے یہ گم راہ کن جملے دیکھئے:

"شریعت کثرت خلق ہے اور خلق کو فنا ہے۔ حقیقت وحدت ہے اور وحدت عین حق ہے نیز حق کو بقا ہے۔ اس صورت میں اہل شریعت رو بہ خلق ہیں اور اہل حقیقت رو بہ حق ہیں۔ سوچئے کہ رو بحق ہونا اچھا ہے یا رو بہ خلق ہونا بہتر ہے۔"

اس ملعون مضمون کی انتہائی جسارت یہ ہے کہ

"حضور سرور کائنات احمد مجتبیٰ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم شریعت میں نبی اور حقیقت میں ولی تھے۔"

نعوذ باللہ، گویا شاہ تصدق علی صاحب کے خیال میں "ولی" "نبی" سے بڑا ہے جس شخص نے قرآن کو بھی پڑھا ہے جانتا ہے کہ ولی ہر وہ شخص ہے جو اللہ اور رسول کے

احکام و ارشادات کی پوری پابندی اور پیروی اپنے قول و عمل دونوں سے کرے۔ عجیب کہ نبی صرف وہ چند شخصیتیں ہیں جنھیں اللہ نے اپنے پیغام بری کے عظیم منصب پر فائز کیا اس لئے نبی کی امت ہوتی ہے جس میں نبی کے پیروؤں کے درمیان وہ لوگ پیدا ہوتے ہیں جو نبی کی پیروی میں پختگی کے باعث ولی کہلانے کے مستحق ہوتے ہیں۔

علم و عمل کی بحث میں حضرت مخدوم جہاںؒ کا یہ قول بالکل صحیح ہے اور ایمان افروز ہے کہ "علم امام ہے عمل کا اور عمل اس کے تابع ہے" (مکتوب ۳۷، منقول "خضرِ راہ" ص۱۳) لیکن حضرت کا یہ ملفوظ ناقابلِ فہم ہے کہ "جو علم زندگی کے چشموں سے ابلتا ہے اس کو ظاہری حواس کی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی"۔ (مکتوب ۱۴۱، منقول خضرِ راہ ص۲۳)۔

قیوم خضر صاحب نے سماع کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے ان کی کوشش اعتدال کے باوجود محلِ نظر ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے شاہ اختر حسین چشتی صابری صاحب کی جو خرافات سماع کی تصدیق و تشریح میں درج کی ہے وہ بڑی عبرت انگیز ہے۔ ایسی ہی مغالطہ بازیاں سماع کو ایک خطرناک نوعیت میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ اچھے اشعار اور اچھی آواز یقیناً جائز ہیں مگر سماع کے نام سے قوالی اور حال قال کا جو ہنگامہ رقص و موسیقی گرم کیا جاتا ہے اس کا کوئی جواز شریعت میں نہیں ہے یہ محض چند اہلِ دل کہلانے والوں کی تفریح اور تماشا کا سامان ہے جسے خواہ مخواہ تقدس کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کار عبث ہے۔

"تصوف میں گوشہ نشینی اور بے عملی" پر گفت و گو کرتے ہوئے جناب قیوم خضر نے بالعموم اعتدال و توازن سے کام لیا ہے اور چند بصیرت افروز حقائق پیش کئے ہیں، لیکن بعض خدا رسیدہ بزرگوں کے متعلق "ترک اسباب" (۴۲) کی جو بات انھوں نے کی ہے وہ خود ان کی دی ہوئی ان دلیلوں اور مثالوں کے خلاف ہے جو انھوں نے علمائے اسلام کی سیرت سے لی ہیں۔

[illegible] اور "معرفت شیخ" پر جو مباحث زیر نظر کتاب میں ہیں ان پر [illegible] ہوتا ہے کہ راہ مستقیم کی جستجو کے باوجود غلط فہمی بار بار [illegible] [illegible] بات سمجھ کا اطلاق ہے

کہ خدا کے سوا کسی بھی ہستی کو کسی بھی درجے میں کارساز تصور کرنا شرک کی حد تک پہنچ جاتا ہے جو اسلام کی نگاہ میں واحد معصیت ہے جس کی مغفرت قیامت کے روز داورِ محشر کسی بھی حال میں نہ کرے گا، جیسا کہ اس نے بار بار قطعی طور پر قرآن حکیم میں واضح فرما دیا ہے۔ اسی طرح دعا خدا اور بندے کے درمیان کسی واسطے کی متحمل نہیں، بندہ خدا ہی سے براہِ راست مانگے گا تو کچھ پائے گا۔ دوسرے ادیان کے مقابلے میں اسلام کا یہی امتیاز ہے کہ اس میں پروہتوں کا کوئی نظام نہیں ہے، خالق و مخلوق کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں اور احکام شریعت میں رسول کی تقلید کے سوا کسی دوسری انسانی شخصیت کی بے چون و چرا پیروی کا پھندا آدمی کی گردن میں نہیں ڈالا گیا۔ علمائے اسلام سے استفادہ اور اولیاء اللہ سے محبت یقیناً ایک کارِ خیر ہے، مگر جو کچھ ہے دین و شریعت کے حدود میں اور خدا و رسول کے اتباع میں۔

مجموعی طور پر قیوم خضر صاحب نے بڑی کاوش اور دیدہ ریزی سے ایک نازک اور پیچیدہ موضوع پر بہت ہی دلچسپ، معلومات افزا اور فکر انگیز نکات ایک مختصر سی کتاب میں سلیقے کے ساتھ جمع کر دیئے ہیں، جن کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ جویائے حق ہیں اور انھوں نے حتی الوسع مذہبی امور میں غلو اور افراط و تفریط سے دامن بچا کر صحیح دینی و شرعی موقف اور نقطۂ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اس سلسلے میں بہتیری غلط اور گمراہ کن باتوں کی تردید خود اکابر صوفیا کے اقوال کے حوالے سے کی ہے کہ اکابر صوفیا و اولیا اور بزرگانِ دین طریقت کو شریعت سے الگ نہ سمجھتے تھے بلکہ شریعت کے گہرے شعور اور اس کی پرخلوص پابندی کا ایک طریقہ، ایک ذریعہ سمجھتے تھے اور جب تک دین و شریعت کا پختہ علم و عمل کسی شخص کو حاصل نہ ہوتا تھا اس کو نہ صوفی مانتے تھے نہ ولی نہ بزرگ۔ اس طرح بزرگانِ دین کے نزدیک طریقت تقویٰ، زہد اور احسان سے مختلف کوئی چیز نہ تھی اور اس میں نہ تو ترکِ دنیا کی گنجائش تھی، نہ بے عملی، بے جا بدعت کی۔ لیکن عالی مجاہد اولیا کے جاہل و کاہل جانشینوں یا نقالوں نے اپنی بے شعوری اور بدکرداری سے تصوف کے نام پر سماج میں ضعیف الاعتقادی اور بدعملی

پھیلائی لہٰذا ضرورت ہے کہ حقیقی بزرگانِ دین، علما، صلحا، اولیا اور اتقیا کے مجاہدوں سے سبق حاصل کیا جائے اور ان کے نقالوں سے احتراز کیا جائے۔

یہ قیمتی نکات جناب قیوم خضر نے بڑے شگفتہ انداز سے بیان کئے ہیں، اگرچہ بعض جگہ شگفتگی شاعری کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ بہرحال بزرگوں کے اقوال اور قرآن و حدیث کے حوالوں سے کثرت کے باوجود بیان میں سلاست اور روانی عام طور سے پائی جاتی ہے۔ یہ خوبیاں کتاب کو دلچسپ اور ایک دقیق موضوع کو سہل بناتی ہیں، لیکن قرآن و حدیث کے بعض حوالوں کو بزرگوں کے ملفوظات سے نقل کرنے کے بجائے براہِ راست آیات و روایات سے لینا بہتر ہوتا، تاکہ وہ تسامحات سرزد نہ ہوتے جو کہیں کہیں نظر آتے ہیں، مثلاً صد۹ پر آیتِ قرآنی کا ایک حوالہ جو درحقیقت آیت نہیں ہے۔

میرا خیال ہے کہ "خضرِ راہ" تصوف کا ایک اچھا، نسبتہً دعموماً محتاج اور مفید مطالعہ ہے۔ تصوف سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس میں کافی فکر انگیز مواد ہے۔ ایسی کتاب کو ہر کتب خانے کی زینت بننا چاہئے۔

(ڈاکٹر عبدالمغنی)

جواب آں استدراک

تحقیقات اسلامی (جلد ۱۱ شمارہ ۱ جنوری۔ مارچ ۱۹۹۲ء) میں نیاز الحسن کے مقالہ "عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کا تناسب" پر اپنے محترم دوست جناب ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا استدراک پڑھا۔ خوشی ہوئی کہ مضمون نے اہل علم کی توجہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ مزید مسرت اس امر کی ہوئی کہ فضلائے کرام کے تحقیقی شعور کو بیدار کرنے اور علمی ردعمل پیدا کرنے کا موجب بھی ہوا۔ استدراک پڑھنے سے پہلے اور پڑھنے کے دوران میرا یہ خیال تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق میری کسی دانستہ یا نادانستہ غلط بیانی پر مجھے تنبیہ بھی ہوگی اور اس کے سبب قارئین گرامی کے ذہن میں جو شکوک و شبہات یا اعتراضات نفس موضوع کے بارے میں پیدا ہوں گے ان کا ازالہ ہو جائے گا اور وہ موضوع زیر بحث کو اس کے صحیح پس منظر اور اصل تناظر میں دیکھ سکیں گے۔ لیکن افسوس کہ اس کے پڑھنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ فاضل تنقید نگار نے "ریاضی" اور ان کے اصولوں کی بھول بھلیوں میں گم ہو کر نہ صرف سررشتۂ معانی کھو دیا بلکہ "ریاضی کے لحاظ سے" جس "واضح بے احتیاطی" کی طرف اشارہ کیا ہے وہ مضمون میں غالباً موجود نہیں ہے۔ میں ان مثالوں کی مختصر سی وضاحت کرنے کی اجازت چاہوں گا جو ناقد موصوف و محترم نے میرے مضمون سے پیش کی ہیں:۔

(۱) ڈاکٹر صاحب نے غزوہ بدر میں حاصل شدہ مال غنیمت کے بارے میں دو اعتراضات کئے ہیں۔ اول یہ کہ روایت میں اس مال غنیمت میں ملنے والے اونٹوں کی تعداد ایک سو پچاس بتائی گئی اور مجاہدین بدر میں اس مال غنیمت کی تقسیم کے ضمن میں یہ کہا گیا کہ ان میں سے کچھ کو ایک اونٹ ملا تھا، کچھ کو دو اونٹ اور کچھ کو گھالیں۔ ڈاکٹر صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مجاہدین بدر کی تعداد تین سو تیرہ تھی لہٰذا اونٹوں کی تعداد تین سو تیرہ ہونی چاہئے۔ سوال یہ ہے کہ مضمون یا تاریخی روایت میں یہ دعویٰ کب کیا گیا ہے کہ مجاہدین بدر میں سے ہر ایک کو کم از کم ایک اونٹ بطور مال غنیمت ملا تھا۔ مضمون میں واضح طور سے یہ حقیقت بیان کر دی گئی ہے کہ چونکہ اونٹوں کی تعداد مجاہدین کی تعداد سے کم تھی اس لئے کچھ کے حصے میں ایک اونٹ پڑا تھا اور کچھ کے حصے میں دو اور باقی کے حصے میں گھالیں (ملاحظہ ہو ص۱۳ پیراگراف ۲) تعجب اس پر ہے کہ یہ جملہ خود ناقد محترم نے بھی وادین میں نقل کیا ہے کہ کیا یہ بدیہی بات عقل سلیم و ذہن رسا کے لئے کافی نہیں کہ اونٹوں کے علاوہ "کچھ اور" بھی مال غنیمت ملا تھا۔ اور "یہ کچھ اور" ہتھیاروں، مویشیوں (اونٹ کے علاوہ) اسباب و رخصوہ اور سامان تجارت پر مشتمل تھا جیسا کہ ص۱۳ پر اسی پیراگراف میں ان کا اعلان ہے متعلق تفصیلات کا ذکر ہے۔ صفحہ ۱۳ اور صفحہ ۱۴ کے دونوں پیراگرافوں کو ملا کر پڑھنے سے ایک ذہین قاری یہ بخوبی سمجھ لے گا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام حاصل شدہ مال غنیمت کا ایک مالی تخمینہ لگایا تھا اور پھر اس کو تین سو چھپن حصوں میں برابر برابر تقسیم کر دیا تھا جو روایت کے مطابق دو اونٹوں (عام قسم کے) کی قیمت کے برابر تھا اور یہ قیمت اس عہد کے نرخوں کے مطابق اسی درہم (الگ بھگ) پہنچتی تھی۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے ایک تو اونٹوں کے علاوہ تمام دوسرے مال غنیمت کو نظرانداز کیا [illegible] ایک معیاری حصہ اور اس کی قیمت کی جو بات کہی گئی ہے اس پر بھی دھیان نہیں دیا اس سے [illegible] کہ انھوں نے مجاہدین بدر کی تین سو تیرہ تعداد میں سے ہر ایک کو ایک اونٹ دو [illegible] تنقید ریاضی کے [illegible] تاریخی حقائق و نتائج کو بلا سوچے سمجھے [illegible]

[illegible] ڈاکٹر صاحب کے [illegible] کے

[illegible] آامی

ضمن میں مزید یہ عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ چوبیس ہزار درہم کی مجموعی رقم یقینی طور پر کافی بڑی تھی لیکن انفرادی حصہ اسّی درہم بہت حقیر تھا۔ میرا مقصود یہ نہیں کہ کس کو کتنا ملا یا مجموعی میزان کیا تھا؟ مطلوب تو اموالِ غنیمت کا حیثیت میں حصہ ہے۔ ظاہر ہے کہ تین سو تیرہ مسلم مجاہدین فی کس اسّی درہم کی رقم پانے کے بعد کتنے مالدار ہوئے ہوں گے؟ ڈاکٹر صاحب نے جو مناسبت ان دونوں عبارتوں کے درمیان دیکھنی چاہی ہے اس کی وضاحت نہیں کی۔ میں نے اپنی سمجھ کے مطابق ان کے منشا کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اور اس کے مطابق وضاحت کی ہے۔ اگر وہ "مناسبتِ مطلوبہ" کی تصریح کر دیتے تو بہتر ہوتا۔ اسی مناسبت سے کوئی بات عرض کی جا سکتی تھی۔

(۳) صلا کی تیسری سطر میں جس مجموعی رقم کا ذکر ہے وہ غزوۂ بنی قریظہ میں شریک مسلم مجاہدین کے کل حصوں کو ۱۵ دینار کے ضرب کے اصول سے نکالی گئی ہے۔ اور پھر اس میں خمس اور صفی کی تخمینی قیمت کو جوڑ دیا گیا ہے۔ مشق کے طور پر ڈاکٹر صاحب قبلہ یہ سادہ سی ضرب دے کر اور جوڑ لگا کر ریاضی کا اصول معلوم کر سکتے ہیں اور مجموعہ یہ نہ آئے تو خادم کو بھی مطلع فرمائیں۔ بہتر ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب غلطیوں کی واضح نشاندہی فرماتے کہ یہاں کیا ہونا چاہیے تھا۔

(۴) چوتھا اعتراض فاضل تنقید نگار نے غزوہ حنین کے مالِ غنیمت میں حاصل شدہ اونٹوں اور بکریوں کی مجموعی تعداد اور مسلم مجاہدین کی کل تعداد پر ان کی فی کس تقسیم پر کیا ہے۔ یہ اعتراض بعینہٖ ویسا ہی ہے جیسا کہ انھوں نے غزوۂ بدر کے ضمن میں کیا ہے۔ غزوہ حنین کے ضمن میں فاضل ریاضی داں نے چار ہزار اوقیہ چاندی (تقریباً ایک لاکھ ساٹھ ہزار درہم) کی نقد رقم نظر انداز کر دی ہے۔ آخر وہ بھی تو مجاہدین میں تقسیم ہوئی تھی۔ انھوں نے یہاں بھی بارہ اونٹوں یا ان کی متبادل ایک سو بیس بھیڑ بکریوں کو ہر مجاہد حنین کا حصہ سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ وہ ایک معیاری حصہ تھا یعنی یا تو ایک سپاہی کو بارہ اونٹ ملے تھے یا ایک سو بیس بھیڑ بکری یا ان کے مساوی رقم یا اسباب۔ مشکل یہ ہے کہ تنقید نگار محترم معیاری حصہ کو فی کس حصہ سمجھ کر مجاہدین کی کل تعداد پر برابر سے ضرب کر دیتے ہیں اور ستم ظریفی یہ کرتے ہیں کہ جانوروں ہی پر نظر رکھتے ہیں اور بقیہ اسباب و نقد کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

رخصت سے پہلے میں یہ اعتراف کر لوں کہ میں ریاضی کے اصول و قواعد تو درکنار سادہ حساب کتاب کا کافی کمزور ہوں اور تاریخی حقائق یا سیرتِ نبوی کی تفصیلات پر کمل دسترس کا بھی مدعی نہیں ہوں للہٰذا اس مضمون یا دوسرے مضامین میں خاکسار سے غلطیاں ممکن ہیں۔ للہٰذا قارئین کرام سے التماس ہے کہ مجھ کو ان سے ضرور مطلع فرمائیں۔ اس کے ساتھ یہ درخواست کرنے کو بھی جی چاہتا ہے کہ تنقید سنجیدہ اور علمی ہونی چاہیے کہ نفسِ موضوع کے بارے میں غیر ضروری شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں اور عام قارئین کا اعتماد متزلزل ہوتا ہے۔ یہ جواب بھی محض جواب کی خاطر نہیں بلکہ اس غلط تاثر سے بچانے کے لیے دیا گیا ہے جو ڈاکٹر صاحب کے استدراک سے ایک عام قاری کے ذہن پر پڑ سکتا ہے۔ ویسے میں ڈاکٹر صاحب کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے اس نکتہ کی طرف ضرور متوجہ کر دیا ہے کہ بات زیادہ سے زیادہ تفصیل اور وضاحت کے ساتھ کہنی چاہیے اور تصریحات کو بھی مزید کھول دینا چاہیے۔ مگر اس میں ہمارے میلانِ گرامی کی یہ قدر مشکل ہے کہ مضمون مختصر، بات کم اور معانی زیادہ ہوں۔ ●●

(محمد یٰسین مظہر صدیقی)

R. No. 38933/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱. علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲. سیرتِ رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳. قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴. اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵. دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلبا کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶. اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷. اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں۔ جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم
*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ انھیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۸۲ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۲ شمارہ ۴

ذی الحجہ - صفر ۱۴۰۴-۵ھ
اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۳ء

سالانہ زرِ تعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے
پاکستان سے (بذریعہ ہوائی جہاز) ۵۰ روپے
دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس کے لئے آفٹ پریس بلیماران دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

قرآن و حدیث

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

سیر و سوانح

نقد و استدراک

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی (جون پور)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے طبیہ کالج سے B.U.M.S. کی اور شعبہ دینیات سے B.Th. کی ڈگری حاصل کی۔ اسلامی موضوعات پر لکھتے رہتے ہیں۔ آپ کی کتاب 'تجلیات حق' شائع ہو چکی ہے جس میں اسلامی عقائد پر عقلی انداز میں بحث کی گئی ہے۔

۳۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی۔

جامعۃ الملک عبد العزیز۔ جدہ۔ سعودی عرب

۴۔ ڈاکٹر اقبال حسین۔

شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبد المغنی

بی۔ این۔ کالج۔ پٹنہ یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرفِ آغاز

جہیز کا بحران

سید جلال الدین عمری

جہیز! کتنا بھیانک ہے یہ لفظ؟ کبھی لفظ صوتی لحاظ سے بھیانک ہوتا ہے اور کبھی معنیٰ کے لحاظ سے۔ غالباً یہاں دوسری صورت ہے۔ جہیز کے لفظ کو اس تصور نے بھیانک بنادیا ہے جو اس کے ساتھ وابستہ ہے۔ لفظ پر زمانے کے اثرات بھی پڑتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ماضی میں جہیز، نئے رشتہ کے ساتھ ہمدردی اور تعاون کا محض ایک ذریعہ ہو۔ اور اس کے ذکر سے اخوت اور محبت کے جذبات ابھرتے ہوں، یا کم از کم وہ اتنا بھیانک نہ رہا ہو جتنا آج ہے۔ اب اس نے بہر حال بڑی خوفناک شکل اختیار کرلی ہے۔

آج ماں باپ کی ذمہ داری صرف یہی نہیں ہے کہ لڑکی کی پرورش کریں، اسے تعلیم دیں، اس کی دینی و اخلاقی تربیت کریں اسے گھر گرہستی کے آداب و اطوار اور تہذیب و سلیقہ سکھائیں، اس کے لئے رشتہ تلاش کریں اور دستور کے مطابق کسی شریف آدمی کے نکاح میں اپنی لختِ جگر کو دے کر اپنے فرض سے سبک دوش ہوجائیں۔ بلکہ یہ بھی ان کی ذمہ داری ہے اور بہت بڑی ذمہ داری ہے کہ جس لڑکے کو انھوں نے اپنی لڑکی کے لئے منتخب کیا ہے اس کے وہ مطالبات بھی پورے کریں جنھیں شاید وہ خود بھی پورے نہیں کرسکتا۔ ان مطالبات کی فہرست اتنی طویل اور اتنی متنوع ہوتی ہے کہ اس میں نقد کے علاوہ دولھا کے شایانِ شان خلعت اور جوڑا، گھڑی، سائیکل، اسکوٹر، کار، ریڈیو، ٹیلیویژن وغیرہ دنیا بھر کی چیزیں آجاتی ہیں۔ یہ فہرست حسبِ حالات مختصر بھی ہوسکتی ہے اور طویل بھی۔ بہر حال یہی وہ زریں موقع ہوتا ہے جب کہ دولھا میاں اپنے حوصلے اور تمنائیں پوری کرنے کی بھرپور کوشش کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ لڑکی کو مطلوبہ زیورات سے آراستہ کیا جائے اور

اسے اتنے ساز و سامان کے ساتھ رخصت کیا جائے کہ آدمی کی قسمت جاگ اٹھے اور گھر سچ مچ نگار خانہ بن جائے۔ لڑکی کو دیے جانے والے اس مال و اسباب کی قیمت تو متعین نہیں ہے البتہ اتنی بات طے ہے کہ اسے لڑکی والے کی حیثیت سے بہرحال زیادہ ہونا چاہیے۔

ہوس زر اس قدر بڑھ گئی ہے کہ لڑکی کی شکل و صورت، تعلیم و تربیت اور دین و اخلاق سب کچھ اس کے مقابلہ میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ سب سے پہلی چیز جو دیکھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ لڑکی کتنی دولت اپنے ساتھ لاسکتی ہے۔ حسن و جمال ہی کی نہیں دین و اخلاق کی بھی اس قدر توہین شاید ہی دنیا نے کبھی دیکھی ہو۔ دولت نے ہر اعلیٰ قدر کو شکست دے رکھی ہے۔ شکست فاش!

جہیز سوسائٹی میں آدمی کی حیثیت ہی کا نہیں عزت و شرافت کا بھی معیار ہے۔ جو شخص جہیز کے نام پر جتنی زیادہ رقم خرچ کرسکے اس کی لڑکی کے لئے اتنا ہی 'اچھا' اور 'معیاری' لڑکا مل سکتا ہے۔ جو شخص جہیز نہ دے سکے وہ کم حیثیت اور فرومایہ ہے۔ وہ اپنی لڑکی کے لئے کسی موزوں اور معقول رشتہ کی توقع نہیں کرسکتا۔ اگر کسی نے اپنی ایک لڑکی کے ساتھ یہ زیادتی کی کہ بغیر جہیز کے اسے رخصت کردیا تو اس کی دوسری لڑکیوں کا خدا ہی حافظ۔ اب اسے آسانی سے رشتے مل نہیں سکتے۔ اس طرح کے کنجوس یا کنگال کے گھر آنا ظاہر ہے کون پسند کریگا؟

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سی لڑکیاں لمبی لمبی عمر تک محض اس لئے بیٹھی رہتی ہیں کہ بدقسمتی سے وہ ایسے ماں باپ کے گھر پیدا ہوگئیں جو ان کے لئے جہیز فراہم نہیں کرسکتے۔ ان میں کتنی ہی مظلوم اور بے زبان زندگی بھر کنواری رہ جاتی ہیں، کچھ، نیک بخت صورت حال کی نزاکت کا احساس کرکے از خود شادی سے انکار کردیتی ہیں تاکہ ان کے والدین ان کی شادی کی فکر سے آزاد ہوجائیں اور وہ اپنی امنگوں اور تمناؤں کا مرثیہ پڑھتی ہوئی زندگی گزار دیں۔ اس کے علاوہ برصغیر میں مشترک خاندان کا عام رواج ہے جب کسی خاندان میں لڑکوں کی شادیاں ہوتی چلی جاتی ہیں اور لڑکیاں کنواری رہ جاتی ہیں تو خاندان کے اندر بڑی نفسیاتی پیچیدگیاں پیدا ہوجاتی ہیں اور خانگی زندگی کا سکون درہم برہم ہوجاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ناکتخداؤں کا وجود اس ظالم سماج کے خلاف مسلسل فریاد ہے۔ لیکن کون ہے جو ان بے نواؤں کی فریاد سنے؟

بڑا مسئلہ اس لڑکی کا ہے جو جہیز کے بغیر اپنے شوہر کے گھر چلی جائے۔ اس میں ہزار خوبیاں سہی اس کی یہ غلطی معاف نہیں ہو سکتی کہ وہ خالی ہاتھ اپنے میکے سے آئی ہے۔ اس سے باز پرس کرنے والا صرف اس کا شوہر ہی نہیں ہوتا بلکہ شوہر کا پورا خاندان اس کا محاسب ہوتا ہے۔ اسے اپنے اس ناکردہ جرم کا ایک ایک فرد کو حساب دینا پڑتا ہے۔ اس کی عام سزا تحقیر و تذلیل، طنز و تعریض، چرکے اور کچوکے اور مار پیٹ ہے۔ اس کے نتیجہ میں اسے بیک بنی و دو گوش خانہ بدر بھی کیا جا سکتا ہے اور شوہر سے علیحدگی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی نہیں اس 'جرم' کی پاداش میں اسے اپنی جان سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ جہیز کے لئے جان لینے کے واقعات اس کثرت سے ہو رہے ہیں کہ اب ان میں کوئی ندرت اور نیا پن نہیں ہے۔ ان کی نوعیت روزمرہ کے حادثات کی ہو کر رہ گئی ہے۔ کبھی یہ سزا شوہر نامدار دیتا ہے۔ اگر اسے اس میں کوئی تامل یا ہچکچاہٹ ہو تو خاندان کے دوسرے افراد اس خدمت کے لئے تیار رہتے ہیں۔

جہیز کے مسائل و مصائب سے رستگاری حاصل کرنے کے لئے عورت خودکشی کو بھی ترجیح دینے لگی ہے۔ اس کے لئے کبھی وہ مٹی کے تیل اور پیٹرول کا سہارا لیتی ہے، کبھی کسی اونچی عمارت سے چھلانگ لگاتی ہے، کبھی گلے میں پھندا لگا کر چھت سے لٹک جاتی ہے، کبھی زہر کھا کر ہمیشہ کی نیند سو جانا چاہتی ہے۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنی معصوم جانیں اس خون آشام جہیز کی نذر ہو چکی ہیں اور ابھی اور کتنی نذر ہوں گی۔ اس بہیمیت سے جنگل کے درندے بھی شرمار ہے ہوں گے۔

جہیز کی ان ہلاکت خیزیوں کو آج ہر شخص اپنے سر کی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے بلکہ دیکھ رہا ہے، لیکن اس کے باوجود معاشرہ کی بہت بڑی اکثریت نے اسے ایک ناگزیر سماجی خرابی کی حیثیت سے قبول کر لیا ہے۔ اس کے نزدیک موجودہ حالات میں لڑکوں کے لئے جہیز لینا اور لڑکیوں کو جہیز دینا اس قدر ضروری ہو گیا ہے کہ اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ لڑکیوں کو بہر حال جہیز دینا ہی پڑتا ہے (اس میں لڑکے کے مطالبات کی تکمیل بھی شامل ہے) اس کے بغیر ان کی شادی نہیں ہو سکتی۔ ماں باپ اس کی ہمت نہیں کر سکتے کہ ان کی لڑکی بن بیاہی گھر بیٹھی رہے جو شخص جہیز دیتا ہے وہ جہیز لینے پر مجبور بھی ہے۔ اس سے

یہ مطالبہ بے جا سا ہوگا کہ وہ تو اپنی لڑکیوں کو جہیز کے ساتھ رخصت کرے اور دوسروں کی لڑکیاں اس کے گھر خالی ہاتھ آئیں۔ ہو سکتا ہے اس نقصان کو بعض لوگ جھیل جائیں، ہر شخص اسے برداشت نہیں کر سکتا۔

اس منطق کی رو سے سوچئے وہ انسان کتنا بدقسمت ہوگا جس کے صرف لڑکیاں ہی لڑکیاں ہوں اور جو ریاضی کے اس فارمولے کے تحت نقصان پر نقصان اٹھاتا رہے، اور پھر کتنا خوش قسمت ہے وہ شخص جس کے صرف لڑکے ہوں اور جو جہیز کی دولت سے مسلسل نہال ہوتا چلا جائے۔

پھر اس منطق کا حاصل یہ ہے کہ کسی برائی کو ہم محض اس وجہ سے نہ صرف یہ کہ گوارہ کریں بلکہ اسے عملاً اختیار کرلیں کہ دنیا اس کا ارتکاب کررہی ہے اور اس سے فائدہ اٹھارہی ہے اس طرح آدمی، رشوت، خیانت، فریب اور مکاری کو بھی جائز قرار دے سکتا ہے، اس لئے کہ یہ نسخے آج کی دنیا میں بڑے ہی مجرب اور کامیاب نسخے ہیں اور جو انھیں استعمال نہیں کرتا وہ سراسر نقصان میں رہتا ہے۔

اسی قسم کی غلط توجیہات دنیا کی ہر برائی کو استحکام عطا کرتی ہیں۔ ان سے انسان کے ضمیر میں اس کے خلاف جو کھٹک ہوتی ہے وہ بھی جاتی رہتی ہے اور وہ پوری ڈھٹائی کے ساتھ اس کا ارتکاب کرنے لگتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جہیز کے نام پر جو زیادتی ہو رہی ہے اسے دنیا کا کوئی مذہب کوئی فلسفۂ اخلاق اور کوئی قانون جائز قرار نہیں دے سکتا۔ آج کل ہمارے ملک کے اخبارات کا ایک خاص موضوع یہی جہیز ہے۔ اس کے خلاف مختلف حلقوں سے آواز اٹھتی رہتی ہے حکومت بھی قانون کے ذریعہ اس پر پابندی لگانا چاہتی ہے۔ لیکن کسی بھی خرابی کو بدلنے کے لئے حکومت اور سماج کا دباؤ کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ذہن و فکر کی تبدیلی اور خدا اور آخرت کے خوف کی ضرورت ہے۔ اسلام یہی فرض انجام دیتا ہے۔ وہ سب سے پہلے سماج کے غلط بندھنوں کو توڑتا اور زندگی کا صاف ستھرا اور آسان طریقہ سکھاتا ہے۔ اس کے لئے اس نے کسی بھی معاملہ کو پر پیچ نہیں رکھا کہ آدمی کے لئے جینا دوبھر ہو جائے چنانچہ اس نے

ازدواجی زندگی کے تمام مسائل کو بھی بہت آسانی سے حل کیا ہے۔ اس کے نزدیک نکاح سادگی اور سہولت سے ہونا چاہئے۔ اسے مشکل اور دشوار بنانا بہت بڑی زیادتی ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام کی بعض اصولی تعلیمات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

۱۔ اسلام اس بات کا شدت سے مخالف ہے کہ کسی بھی معاملہ میں ظلم و زیادتی کا رویہ اختیار کیا جائے۔ اس کے نزدیک کسی کی کمزوری اور مجبوری سے غلط فائدہ اٹھانا اور اس کا استحصال کرنا سراسر ناجائز ہے۔ جہیز کے نام پر لڑکی والوں کا استحصال بھی اسی میں آتا ہے۔ اسلام اس کا کسی حال میں روادار نہیں ہے۔

۲۔ شادی، لڑکی والوں سے دولت سمیٹنے کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ بعض بلند مقاصد کے لئے ہوتی ہے۔ وہی شادی کامیاب ہے جس سے ان مقاصد کی تکمیل ہو۔ ہوس زر میں ان مقاصد کو پس پشت ڈال دینا غلط اور ناپسندیدہ ہے۔

۳۔ مرد کو اللہ نے قوّام بنایا ہے۔ وہ اسی حیثیت سے عقد نکاح کرتا ہے۔ وہ اس عہد و پیمان کے ساتھ لڑکی کا ہاتھ پکڑتا ہے کہ وہ اس کے نان و نفقہ اور رہائش وغیرہ کا ذمہ دار ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے یہ مقام عطا کیا ہو اس کے لئے یہ بات سخت توہین کی باعث ہے کہ وہ شادی سے چند دن یا چند لمحے پہلے لڑکی یا اس کے سرپرستوں کے سامنے جہیز کے نام پر دست سوال دراز کرے اور جب اپنی مراد پوری نہ ہو تو پھر کسی دوسری لڑکی کے در پر پہونچ جائے۔

۴۔ جہیز کے نہ ملنے یا کم ملنے پر عورت کے ساتھ بالعموم جو زیادتی ہوتی ہے اس کا کوئی دینی اور اخلاقی جواز نہیں ہے۔ یہ اسلام کے سراسر خلاف ہے۔ جہیز یا مال و اسباب کے لئے عورت کو تنگ کرنے کی جگہ اسلام نے عورت کی دلجوئی کا حکم دیا ہے۔ 'مہر' اسی کی علامت ہے۔ مہر کی بہت سی حکمتیں ہیں۔ ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت اپنے گھر اور خاندان سے چونکہ جدا ہوتی ہے اس لئے مرد، مہر کی شکل میں خلوص و محبت کا تحفہ پیش کرتا ہے اور اس بات کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس کا دشمن نہیں مخلص، ہمدرد اور غم خوار ہے۔ پھر جہیز کے لئے پریشان کرنا عورت کے ساتھ حسن سلوک کی اس تعلیم کے بھی خلاف ہے جو اسلام نے دی ہے۔

جس شخص کے سامنے یہ پاکیزہ اور مقدس تعلیمات ہوں اس کا وہ ذہن ہرگز نہیں ہو سکتا

جو آج کے نوجوان کا ذہن ہے ۔ وہ جہیز کے نام پر عورت اور اس کے اہل خاندان کے استحصال کی جگہ ان سے ہمدردی اور محبت کا رویہ اختیار کرے گا اور بہیمیت کی جگہ اپنے حسن سلوک سے شرافت اور انسانیت کا ثبوت فراہم کرے گا۔

اسلام کی اس تعلیم کا نتیجہ ہے کہ جہیز کے مسئلہ نے مسلم سماج میں کبھی بھیانک شکل اختیار نہیں کی۔ لیکن اب آہستہ آہستہ اس کے بعض طبقات میں یہ مرض پھیلتا جا رہا ہے اور اس کی وجہ سے ایسی پیچیدگیاں بھی پیدا ہو رہی ہیں جن سے مسلم سماج بڑی حد تک محفوظ تھا۔ اس کا ایک علاج تو یہ ہے کہ سماج میں اسلامی تعلیمات کو عام کیا جائے اور اسے خدا اور رسول کی طرف پلٹنے کی دعوت دی جائے ۔ دوسرا علاج یہ ہے کہ جو لوگ جہیز کی خرابی کو محسوس کر رہے ہیں وہ ہمت کر کے اس کے لین دین کو ختم کریں ۔ اس معاملہ میں لڑکی والے تو مظلوم ہیں۔ انھیں نصیحت کی نہیں ہمدردی کی ضرورت ہے البتہ لڑکے والوں کی طرف سے جہیز کے خلاف اقدام ہونا چاہیے اور اس سلسلہ میں جو بھی نقصان ہو اسے خدا کی رضا کے لیے انھیں برداشت کرنا چاہیے۔ جب تک آدمی ان مفادات کو نہ چھوڑے جو کسی غلط کام کی وجہ سے اسے حاصل ہو رہے ہیں اس کی اصلاح بھی نہیں کر سکتا۔

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے بعض باتوں کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے تاکہ اس مسئلہ میں اسلام کا نقطۂ نظر پوری طرح سامنے آ جائے۔

۱۔ شادی کے بعد لڑکے اور لڑکی کو اپنا نیا گھر بسانا ہوتا ہے۔ اس میں لڑکے والے بھی ان کی مدد کر سکتے ہیں اور لڑکی والے بھی۔ اگر نیا جوڑا اس معاملہ میں تعاون کا مستحق ہو تو تعاون کو پسندیدہ ہی کہا جائے گا۔ یہ تعاون پیسہ کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اور ساز و سامان کی شکل میں بھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ چیزیں عاریۃً استعمال کے لئے دی جائیں۔ لیکن یہ نہ تو فرض اور واجب ہے کہ تعاون نہ کرنے والا فریق ملزم گردانا جائے اور نہ نکاح کی شرط کہ اس کے بغیر نکاح ہی نہ ہوتا ہو۔

۲۔ شادی کے موقعہ پر دولہا اور دلہن کو اعزہ و اقارب، احباب اور دوستوں کی طرف سے تحفے اور ہدیے دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسے جوازہی کی حد میں ہونا چاہیئے۔ اسے ضروری سمجھا جا سکے نہ دینے پر برا ماننا اور شکوہ شکایت کا پیدا ہونا صحیح نہیں ہے۔ تحفہ اور ہدیہ خوش دلی سے ہوتا

ہے ورنہ وہ تحفہ نہیں تاوان اور جرمانہ ہوگا۔

۳۔ شادی کے موقعہ پر لڑکی کو جو زیور یا سامان دیا جاتا ہے اس کے بارے میں یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ وہ شوہر یا سسرال والوں کی ملکیت ہے۔ اس کی مالک اصلاً لڑکی ہوتی ہے۔ اس کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف نہیں کیا جا سکتا۔

۴۔ آخری بات یہ کہ اسلام نے نکاح کو آسان رکھا ہے۔ اس لئے سماج کی وہ ساری بندشیں جن سے اس میں دشواری پیدا ہو قابل مذمت ہیں۔ ان سے ایک مسلمان کو احتراز کرنا چاہئے۔

یہ ہے وہ اعتدال کی راہ جو اسلام نے دکھائی ہے۔ اس میں محبت اور ہمدردی ہے، حسن سلوک ہے، ظلم و زیادتی کی ممانعت ہے اور اس کے ساتھ انسان کے جذبات اور ضروریات کی بھرپور رعایت بھی ہے۔ اس پر عمل ہو تو جہیز کے جھگڑے ہی ختم نہیں ہوں گے بلکہ پرسکون خاندانی زندگی بھی نصیب ہوگی۔ کاش کہ انسان اس طرف پلٹ آئے۔

ادارہ کا اشاعتی پروگرام

ادارہ کے اشاعتی پروگرام کے تحت اس وقت صدر ادارہ مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی زید مجدہ کی کتاب 'معرکہ اسلام و جاہلیت' کتابت کے آخری مراحل سے گزر رہی ہے۔ مولانا محترم نے اس کتاب میں اسلام اور جاہلیت کی ابدی کشمکش کو اپنے مخصوص عالمانہ انداز میں بڑی وضاحت اور تفصیل سے پیش فرمایا ہے اور عقل و نقل کی روشنی میں موضوع کے ہر پہلو کا بہت ہی دیدہ ریزی سے جائزہ لیا ہے۔ اس کے ساتھ اسلوب بیان اس قدر پرکشش ہے کہ قاری کتاب کے مضامین میں گم ہو جاتا ہے۔ مولانا محترم ہی کے ایک کتابچہ 'دعوت اسلام اور مسلمان' کا انگریزی ترجمہ بھی (Muslims and Dawah of Islam) کے نام سے اس وقت پریس میں ہے۔

ایک اور ضخیم کتاب 'عہد نبوی کے غزوات و سرایا' کی بھی اس وقت کتابت ہو رہی

ہے۔ یہ دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر محترمہ ڈاکٹر رؤفہ اقبال (ریڈر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی تھی۔ اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات کی تفصیل ہی نہیں پیش کی گئی ہے بلکہ یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ یہ سارے غزوات امن اور عدلِ اجتماعی کے لئے ناگزیر تھے۔

ان کتابوں کی اشاعت کے لئے اندازاً بیس ہزار روپیہ کی ضرورت ہوگی۔ اپنے ان مخلصین سے، جو بہرحال کم نہیں ہیں اور جو اس طرح کی علمی و فکری کاموں کی ضرورت اور اہمیت محسوس کرتے ہیں اور انھیں قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، درخواست ہے کہ وہ ان کی اشاعت میں تعاون فرمائیں۔ تعاون کی جو بھی شکل وہ پسند کریں اختیار فرما سکتے ہیں۔ انشاء اللہ یہ ان کے حق میں صدقہ جاریہ ہوگا۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُضِیعُ اَجرَ المُحسِنِین

قرآن وحدیث

مرد اور عورت کے لئے مطلوبہ صفات

سید جلال الدین عمری

اسلام انسان کے اندر جو صفات دیکھنا چاہتا ہے وہ ایک مومن کے اندر پوری طرح جلوہ گر رہتی ہیں۔ اس لئے انھیں مومنانہ صفات بھی کہا جاسکتا ہے۔ اسلام نے پوری تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا" اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے جان و مال جنت کے عوض خرید لئے ہیں۔ وہ اس کے راستے میں مارتے اور مرتے ہیں" اس کے بعد ان کے بارے میں کہا:

اَلتَّآئِبُوْنَ الْعٰبِدُوْنَ الْحٰمِدُوْنَ	وہ اللہ کی طرف پلٹنے والے، اس کی
السَّآئِحُوْنَ الرّٰكِعُوْنَ	عبادت کرنے والے، اس کی حمد
السّٰجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ	کرنے والے اس کی راہ میں سیاحت
بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ	کرنے والے، اس کے آگے رکوع
عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحٰفِظُوْنَ	کرنے والے، سجدہ کرنے والے، نیکی کا حکم
لِحُدُوْدِ اللّٰهِ ۗ وَبَشِّرِ	دینے والے، بدی سے روکنے والے
الْمُؤْمِنِيْنَ ○	اور اللہ کے حدود کی حفاظت کرنے والے
(التوبہ: ۱۱۲)	ہیں اور مومنوں کو خوشخبری سنا دو۔

ان صفات کا مردوں کے اندر پایا جانا جتنا ضروری ہے اتنا ہی عورتوں کے لئے بھی ان سے آراستہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت پر ابھارتے ہوئے کہا گیا کہ اگر تم ان کی اطاعت نہ کروگی تو وہ تمہیں چھوڑ دیں گے اور اللہ تعالیٰ انھیں تم سے بہتر بیویوں سے نوازے گا، ان میں وہ خوبیاں ہوں گی جو مطلوب ہیں۔ یہ خوبیاں تقریباً وہی ہیں جن کا اوپر کی آیت میں ذکر ہے۔ ارشاد ہے:

عَسٰى رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ
اَنْ يُّبْدِلَهٗۤ اَزْوَاجًا خَيْرًا
مِّنْكُنَّ مُسْلِمٰتٍ مُّؤْمِنٰتٍ
قٰنِتٰتٍ تٰٓئِبٰتٍ عٰبِدٰتٍ
سٰٓئِحٰتٍ ثَيِّبٰتٍ وَّاَبْكَارًا

(التحریم: ۵)

اگر وہ تمہیں طلاق دے دیں تو ان کا رب
بہت جلد انھیں تمہارے بدلے تم سے
اچھی بیبیاں دے دے گا جو اسلام والیاں
ایمان والیاں، فرماں برداری کرنے والیاں
توبہ کرنے والیاں، عبادت کرنے والیاں
اور سیاحت کرنے والیاں ہوں گی بیوہ
بھی کنواریاں بھی۔

قرآن مجید کا خطاب گو بالعموم مردوں سے ہوتا ہے لیکن عورتیں اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اس اصولی بات سے قطع نظر اس نے اس کی صراحت بھی کردی ہے کہ وہ اعلیٰ صفات جن کے بغیر انسان کی سیرت کی تکمیل نہیں ہوتی عورت اور مرد دونوں ہی میں پائے جانے چاہئیں۔ چنانچہ ایک جگہ بڑی صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے۔

اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ
وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ
وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْقٰنِتٰتِ وَالصّٰدِقِيْنَ
وَالصّٰدِقٰتِ وَالصّٰبِرِيْنَ
وَالصّٰبِرٰتِ وَالْخٰشِعِيْنَ
وَالْخٰشِعٰتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ
وَالْمُتَصَدِّقٰتِ وَالصَّآئِمِيْنَ
وَالصّٰٓئِمٰتِ وَالْحٰفِظِيْنَ
فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ
وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ
كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ
اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً

بیشک اطاعت کرنے والے مرد اور اطاعت
کرنے والی عورتیں، ایمان لانے والے مرد
اور ایمان لانے والی عورتیں، فرماں برداری
کرنے والے مرد اور فرماں برداری کرنے والی
عورتیں، راست باز مرد اور راست باز
عورتیں، صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے
والی عورتیں، خشوع کرنے والے مرد اور
خشوع کرنے والی عورتیں، صدقہ و خیرات
کرنے والے مرد اور صدقہ و خیرات کرنے
والی عورتیں، روزہ رکھنے والے مرد
اور روزہ رکھنے والی عورتیں اپنی شرمگاہوں
کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی

وَّاَجْرًا عَظِيْمًا	شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والی عورتیں
	اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والے
(الاحزاب: ۳۵)	مرد اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والی
	عورتیں، ان کے لئے اللہ نے مغفرت
	اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے۔

مسند احمد اور نسائی وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ام سلمہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ مردوں کا تو قرآن مجید میں ذکر ہے، لیکن عورتوں کا نہیں۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ مطلب یہ ہے کہ کیا عورتیں اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا تذکرہ ہو۔ اس کے جواب میں سورۂ احزاب کی مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ دوسری صحابیات نے یہ سوال کیا تھا، کچھ اور روایات بتاتی ہیں کہ بعض صحابیات نے ازواج مطہرات سے کہا کہ آپ لوگوں کا تو قرآن مجید میں ذکر ہے لیکن ہمارا نہیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔[۱]

یہ سب ہی امکانات ہیں۔ علامہ آلوسی کہتے ہیں۔

ولا مانع ان يكون	یہ ماننے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ یہ
كل ذالك[۲]	سب ہی واقعات پیش آئے ہوں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ فضا میں اس طرح کے جو سوالات ابھر رہے تھے، قرآن مجید نے اس آیت میں ان کا جواب دیا ہے۔ یہاں عورت اور مرد کی حسب ذیل دس صفات بیان ہوئی ہیں۔

اسلام، ایمان، قنوت، صدق، صبر، خشوع، صدقہ، صوم، حفظ فروج، ذکر کثیر۔ یہ صفات اتنی جامع ہیں کہ ان میں پورا دین آجاتا ہے۔ یہ آیت اس پہلو سے اہم ہے کہ اس سے عورت کی حیثیت، معاشرہ میں اس کے کردار اور اس کے دائرہ عمل کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے قدیم علماء مفسرین نے ان صفات کی جو تشریح کی ہے اس کا خلاصہ یہاں پیش

---

[۱] یہ ساری روایات ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں جمع کردی ہیں ۲/۴۸۷ [۲] روح المعانی جزء ۲۲/۲۲

کر دیا جائے۔

۱۔ اسلام۔ زمخشری کہتے ہیں ’مسلم‘ وہ ہے جو جنگ کے بعد امن و امان میں آجائے، ایسا مطیع و فرماں بردار جو مخالفت نہ کرے ’مسلم‘ اس شخص کو بھی کہا جاتا ہے جو اپنے سارے معاملات اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دے اور اس پر توکل کرے۔

۲۔ ایمان۔ ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی جانب سے آئی ہوئی تعلیمات کو دل وجان سے قبول کیا جائے۔ درحقیقت قرآن یہ چاہتا ہے کہ ہر مرد اور عورت کے اندر اسلام کے ساتھ ایمان بھی ہو۔ وہ جہاں اللہ کے احکام کی اطاعت کرے وہیں اس کا دل اس کی حقانیت پر مطمئن بھی ہو۔ ان دونوں صفات کی تشریح علامہ ابوالسعود نے اس طرح کی ہے۔

الداخلین فی المسلم	امن اور اطاعت میں داخل ہو جانے
المنقادین لحکم اللّٰہ	اور اللہ کے حکم کے سامنے سر جھکانے
من الذکور والاناث	والے مرد اور عورتیں۔۔۔۔۔۔۔۔ دونوں
۔۔۔۔۔۔۔۔۔ المصدقین	فریقوں سے ان باتوں کی تصدیق
بما یجب ان یصدّق	کرنے والے جن کی تصدیق کرنا فرض
من الفریقین	ہے۔

۳۔ قنوت۔ اس کے معنی ہیں جھک جانا۔ زمخشری کہتے ہیں۔

القانت القائم بالطاعۃ	قانت وہ اطاعت گزار ہے جو اس پر
الدائم علیھا	ہمیشہ قائم رہے۔

حافظ ابن کثیرؒ ان صفات کا باہمی ربط اس طرح بیان کرتے ہیں۔

القنوت ھو الطاعۃ فی	قنوت کے معنی ہیں سکون کے ساتھ
سکون۔۔۔۔۔۔۔ فالاسلام	اطاعت کرنا۔۔۔۔۔ اسلام کے بعد کا
بعدہ مرتبۃ یرتقی الیھا	مرتبہ جس کی طرف ترقی کی جاتی ہے وہ
وھو الایمان ثم القنوت	ایمان ہے پھر قنوت کا مقام ہے جو ان
ناشئ عنھما	دونوں سے پیدا ہوتا ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں ایمان انسان سے اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ نیک اعمال اختیار کرے یہی قنوت ہے۔

۴۔ صدق۔ یہ بڑا جامع وصف ہے۔ علامہ زمخشری کہتے ہیں۔

الصادق الذی یصدق	صادق وہ ہے جو اپنی نیت اور ارادہ
فی نیتہ وقولہ وعملہ	اپنے قول و عمل ہر ایک میں سچا ہو۔

امام رازی اس کا ایک اور پہلو ہمارے سامنے رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔ ایمان اور عمل صالح سے انسان کی شخصیت کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس کے بعد وہ دوسروں کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے انھیں معروف کا حکم دیتا اور منکر سے منع کرتا ہے گویا صداقت اور راست بازی کے ذریعہ ان کے ساتھ خیر خواہی کرتا ہے۔ یہ اس کے صادق ہونے کا مفہوم ہے۔

۵۔ صبر۔ صبر کے معنی ہیں مشکلات میں ثابت قدم رہنا۔ اس کے تین پہلو ہمارے علماء نے بیان کئے ہیں۔ ایک آدمی کا مصیبتوں اور آزمائشوں میں استقامت دکھانا اور جزع فزع نہ کرنا۔ دوسرے راحت ہو یا تکلیف ہر حال میں اللہ کی عبادت کرتے رہنا۔ تیسرے نفس اور شیطان کی ترغیبات کے باوجود معاصی سے بچے رہنا۔ علامہ آلوسی نے اسی حقیقت کو یہاں ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

والصابرین والصابرات علی	صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے والی
المکارہ وعلی العبادات	عورتیں جو مصائب اور مشکلات پر، عبادات
وعن المعاصی	کی بجاآوری اور گناہوں کے چھوڑنے پر صبر و استقامت دکھاتے ہیں۔

امام رازی نے اوپر 'صدق' کا جو مفہوم بیان کیا ہے اسی کی روشنی میں صبر کی بھی تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں معروف کا حکم دینے اور منکر سے منع کرنے والے کو تکلیف بھی لازماً پہونچتی ہے۔ یہاں ان لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے جو اس تکلیف پر صبر کرتے ہیں۔

۶۔ خشوع۔ زمخشری کہتے ہیں۔

الخاشع المتواضع للّٰہ بقلبہ	خاشع وہ ہے جو اپنے جسم و جان کے

وجوارحہ   ساتھ اللہ کے سامنے جھک جائے۔

امام رازی فرماتے ہیں اگر انسان خود بھی درجۂ کمال کو پہونچ جائے اور دوسروں کو بھی کمال تک پہونچانے لگے تو اس کے اندر نخوت اور کبر بھی پیدا ہو سکتا ہے اس لئے فرمایا کہ ان ساری خوبیوں کے باوجود ان کے اندر خاکساری اور فروتنی ہوتی ہے اور وہ اللہ کے سامنے سرجھکائے رہتے ہیں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ان خوبیوں کی وجہ سے ان کے اندر دنیا کی محبت اور جاہ طلبی پیدا ہو جائے۔ اس لئے فرمایا کہ اللہ کے یہ خاشع اور متواضع بندے ان پست جذبات سے پاک ہوتے ہیں۔

۷۔ صدقہ ۔ اس میں فرض اور نفل دونوں طرح کے صدقات شامل ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ مال کی محبت میں گرفتار نہیں ہوتے اور راہ خدا میں خرچ کرتے رہتے ہیں۔ اس میں حب مال کی نفی ہے۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں :۔

الصدقة هي الاحسان	صدقہ نام ہے ان حاجت مند اور ضعیف
الی الناس المحاويج	انسانوں پر احسان کا جو نہ تو خود
الضعفاء الذين لاكسب	کما سکتے ہیں اور نہ کوئی دوسرا ان کے لئے
لهم ولا كاسب يعطون	کمانے والا ہو۔ مطلب یہ کہ اس طرح کے لوگوں
من فضول الاموال طاعة	پر اللہ کے نیک بندے اپنا فاضل مال
لله واحسانا الى خلقه	اللہ کی اطاعت اور اس کی مخلوق کے ساتھ
	احسان کے جذبہ سے خرچ کرتے ہیں۔

۸۔ صوم ۔ صدقہ کے بعد روزہ کا ذکر کیا گیا۔ اس میں فرض اور نفل دونوں طرح کے روزے شامل ہیں۔ علامہ آلوسی کہتے ہیں :۔

الصوم المشروع فرضا	شریعت کے بتائے ہوئے روزے
كان او نفلا	چاہے وہ فرض ہوں یا نفل۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیٹ کے بندے نہیں ہوتے، شکم پروری ان کا مقصد نہیں ہوتا۔ وہ اللہ کی رضا کے لئے کام و دہن کی لذتوں سے کنارہ کش رہ سکتے ہیں۔ امام

رازی کے بقول مطالبات شکم ان کو اللہ کی عبادت سے باز نہیں رکھتے۔

۹ حفظ فروج۔ اس سے مراد عفت وعصمت ہے۔ مطلب یہ کہ وہ پاک دامن ہوتے ہیں۔ غلط طریقہ سے جنسی خواہش پوری نہیں کرتے۔ امام رازی فرماتے ہیں اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ان کی جنسی خواہشات اللہ کی عبادت کی راہ میں مانع نہیں ہوتیں۔

۱۰: ذکر کثیر۔ یعنی یہ وہ مرد اور عورتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں اور بہت یاد کرتے ہیں۔ حضرت مجاہد فرماتے ہیں۔

لا یکتب الرجل من الذاکرین اللہ کثیراً حتیٰ یذکر اللہ قائماً وقاعداً ومضطجعاً	اللہ کا کثرت سے ذکر کرنے والوں میں آدمی کا نام اسی وقت لکھا جاتا ہے جبکہ وہ کھڑے، بیٹھے، لیٹے (ہر حال میں) اس کا ذکر کرے۔

علامہ زمخشری کہتے ہیں:۔

والذاکر اللہ کثیرا من لا یکاد یخلو من ذکر اللہ بقلبہ اولسانہ او بھما وقراءۃ القرآن والاشتغال بالعلم من الذکر	اللہ کا بہت زیادہ ذکر کرنے والا وہ ہے جو اللہ کے ذکر سے گویا کبھی خالی نہ بیٹھا رہے۔ چاہے یہ ذکر اپنے دل سے ہو یا اپنی زبان سے یا ان دونوں سے قرآن کا پڑھنا اور علم میں مشغول رہنا بھی ذکر ہی ہے

علامہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں:۔

والذاکرین اللہ بقلوبھم والسنتھم وجوارحھم والذاکرات کذلک[1]	وہ دل سے، زبان سے اور اعضاء وجوارح (اعمال) سے اللہ کا ذکر کرتے رہتے ہیں اور اسی طرح وہ عورتیں بھی اس کا ذکر کرتی رہتی ہیں۔

---

[1] حوالہ کے لئے دیکھئے تفسیر ابن جریر ۲۲/۸ زمخشری: الکشاف مطبوعہ کلکتہ ص ۱۱۳۰۔ رازی: التفسیر الکبیر ۶/۶۱۵، ابوالسعود: علی ہامش التفسیر الکبیر، ۲ ابن کثیر ۳/۴۸۷، روح المعانی جزء ۲۲/۲۱-۲۴

آخر میں فرمایا اعد اللہ لہم مغفرۃ واجراً عظیما

مطلب یہ کہ جن مرد اور عورت کے اندر یہ صفات ہوں گی اللہ تعالیٰ صرف یہی نہیں کہ اس کی لغزشوں اور کوتاہیوں سے درگذر فرمائے گا بلکہ اسے اجر اعظم سے نوازے گا۔

اسلام زندگی کا ایک خاص تصور رکھتا ہے۔ یہ صفات عورت اور مرد دونوں ہی کو اس تصور کے مطابق ڈھالتی ہیں۔ یہ عقیدہ وعبادت، سیرت واخلاق، خدمت خلق اور حسن سلوک دعوت وتبلیغ، صبر وثبات سب پر حاوی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے تقاضے بڑے گوناگوں اور وسیع ہیں۔ ان صفات سے دنیا اور آخرت کی کامیابی وابستہ ہے۔ اسلام اسی کامیابی کی طرف عورت اور مرد دونوں کو بلاتا ہے۔ ●●

عہدِ نبوی میں مدنی مسلم معیشت

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

۶۲۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں تین سماجی طبقے ہو گئے تھے۔ ان میں سے یہودیوں اور انصار کے دو طبقے قدیم زمانے سے وہاں آباد چلے آرہے تھے جب کہ مہاجرین کا طبقہ مدنی سماج میں ایک نئے عنصر کی حیثیت رکھتا تھا۔ کچھ مدت تک انصار بھی دو منفرد و ممتاز معاشرتی اکائیوں میں منقسم رہے اور اوس و خزرج دو الگ الگ سماجی طبقات سمجھے جاتے رہے۔ لیکن رفتہ رفتہ اسلام کے سماجی اصولوں کے عملِ نفوذ و تنفیذ کے زیرِ اثر مدنی مسلمانوں میں سماجی امتیازات و اختلافات ختم ہو گئے اور ایک "امت مسلمہ واحدہ" کا تصور عملی پیکر اختیار کر گیا۔ چنانچہ عہدِ نبوی کے وسط میں مدینہ میں سماجی لحاظ سے صرف دو طبقے رہ گئے تھے: مسلم اور غیر مسلم۔ موخر الذکر طبقہ میں بنیادی اور کلیدی مقام یہودی قبائل کو حاصل تھا جن کی تعداد سمہودی کے بقول چوبیس[۲] سے زائد تھی[۱]۔ مگر اقتصادی لحاظ سے مدینہ کی آبادی چار طبقات میں منقسم تھی۔ ایک طبقہ زراعت پیشہ لوگوں پر مشتمل تھا، دوسرا تجارت پیشہ تھا، تیسرا طبقہ دستکاروں اور کاریگروں کا تھا جب کہ چوتھا طبقہ مزدوری پیشہ لوگوں کا تھا۔ ان اقتصادی طبقات کی تشکیل و تعمیر میں مذہب یا نسل یا علاقائی تعلق نے بنیادی طور سے نہ کوئی حصہ لیا تھا اور نہ کوئی اقتصادی تفریق روا رکھی تھی۔ چنانچہ یہ بلا خوف و خطر کہا جا سکتا ہے کہ خواہ وہ مدینہ منورہ کے دو مذہبی طبقات ہوں یا تین سماجی اکائیاں اقتصادی لحاظ سے وہ ان چاروں طبقات میں منقسم کی جا سکتی ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کسی سماجی اکائی یا طبقہ کو کسی سبب سے صرف ایک شعبۂ اقتصاد سے وابستہ کیا جائے لیکن ان میں دوسرے شعبوں کے وجود سے یکسر انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس مضمون میں ہمارا مطمحِ نظر عہدِ نبوی کی مدنی مسلم معیشت کا جائزہ لینا ہے لیکن چونکہ اس کا تعلق وسیع تر مدنی معیشت سے ہے اس لئے

مدینہ کے دوسرے سماجی اور مذہبی طبقات کی اقتصادی حالت کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے آسانی کی خاطر ہم اپنے اس اقتصادی جائزے کو مختلف سماجی طبقات کی تقسیم کے مطابق کریں گے تاکہ ہر گروہ کی معیشت کا بھی الگ الگ تجزیہ ہوتا رہے۔

ہمارے جدید مورخین نے عہد نبوی کی مدنی معیشت پر یہودیوں کے اقتصادی غلبہ کے نظریے کو اس شد و مد کے ساتھ بیان کیا کہ تمام دوسرے طبقات کی ناداری، مفلسی اور شہر کے متمول ترین طبقہ پر ان کا کلی یا بڑی حد تک انحصار کا عقیدہ پھیل گیا۔ جس سے اسلام کے صدر اول میں اس کی تعمیر و ترقی کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ ان میں سے ایک بڑی غلط فہمی یہ ہے کہ ہجرت سے قبل مدینہ کے دو عرب قبیلوں اوس و خزرج کی اقتصادی حالت بڑی دگرگوں تھی اور اس کا سبب یہ تھا کہ یہودی قبیلے ان دونوں کو آپس میں لڑاتے رہتے تھے۔ ان کو ہتھیار اور دوسرے ساز و سامان کے علاوہ نقد رقوم ادھار دیتے تھے جن پر بھاری سود وصول کرتے تھے اور اس طرح انصار کے دونوں قبیلوں کو انھوں نے اپنے اقتصادی چنگل میں پھنسا لیا تھا اور ان کو معاشی ضروریات کے لئے اپنا محتاج بنا لیا تھا[۲۵]۔ یہ صحیح ہے کہ یہودی قبیلے اپنی مالی مہارت کے سبب زیادہ خوش حال تھے لیکن وہ مدنی معیشت پر نہ تو غالب تھے اور نہ ہی انصار کے لوگوں کو اپنا دست نگر بنائے ہوئے تھے۔ یہ حقیقت بڑی اہم ہے جو عموماً نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ انصار کی باہمی برادرانہ جنگوں میں مدینہ کے یہودی بھی دو حریف گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ بنو قینقاع کا اہم اور متمول طبقہ اگر خزرج کے ایک خاندان کا حلیف تھا تو بنو قریظہ اوس کے حلیف تھے۔ اسی طرح ایک تیسرے یہودی قبیلہ بنو نضیر نے مختلف اوقات میں اوس یا خزرج کے ساتھ حلف اور دوستی کے معاہدے کیے تھے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ وہ اپنے اپنے حلیفوں کی طرف سے میدان جنگ میں نبرد آزما بھی رہے تھے[۲۶]۔ اس طرح یہودی قبیلے بھی اپنے ہم مذہبوں کے یا اتحادی تھے یا حریف، اور اگر ان جنگوں کی بدولت انصار کے دونوں قبیلوں کی معیشت تباہ یا دگرگوں ہوئی تھی تو اس کا کچھ نہ کچھ اثر یہودی معیشت پر بھی پڑا تھا۔ چنانچہ یہ حقیقت واقعہ ہے کہ مدینہ منورہ کی قبل ہجرت خانہ جنگی میں شہر کے تمام طبقات کی معیشت متاثر ہوئی تھی، کسی ایک خاص گروہ اور طبقہ کی معاشی حالت نہیں بگڑی تھی۔ اس سلسلہ میں یہ حقیقت بھی ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ اپنی مبینہ معاشی بدحالی سے تنگ

آ کر انصار نے لوٹ مار کا طریقہ کبھی نہیں اپنایا تھا جیسا کہ مستشرقین نے ہجرت کے بعد کی مدنی معیشت کے بارے میں تاثر دیا ہے۔

جہاں تک یہودی قبائل کی معاشی حالت کا تعلق ہے تو مدینہ کے دوسرے طبقات کی بہ نسبت وہ کچھ بہتر تھی ان میں سے بیشتر قبیلوں کے بارے میں ہماری معلومات صفر ہیں۔ صرف تین اہم قبیلوں کے بارے میں کچھ اقتصادی شواہد ملتے ہیں۔ بنو قینقاع کا قبیلہ سب سے زیادہ طاقتور بھی تھا اور متمول بھی۔ وہ تاجر تھے اور زرگری کا کاروبار کرتے تھے۔ مونٹگمری واٹ کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ غالباً اسلحہ ساز بھی تھے۔ مدینہ میں ان کا ایک بڑا بازار تھا جو انھیں کے نام سے "سوق بنی قینقاع" کہلاتا تھا۔ مسلم مآخذ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف زرگری ہی کا بازار نہیں تھا بلکہ ایک بڑی تجارتی منڈی یا مرکزی حیثیت رکھتا تھا جہاں دوسرے علاقوں بلکہ ملکوں کے تاجر بھی اپنا سامان تجارت لے کر آتے تھے۔ کچھ تو ان کی دولتمندی نے اور کچھ دفاعی اور فوجی تقاضوں نے ان کو قلعہ نما گڑھیوں (آطام) میں رہنے پر مجبور کر دیا تھا۔ مآخذ ان کے بارے میں واضح اور حتمی طور سے کہتے ہیں کہ ان کی زمینیں، باغات اور کھیت نہیں تھے کیوں کہ وہ کاشتکار نہیں تھے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ زرعی یا تجارتی جائدادوں سے قطعی محروم تھے۔ دولتمندی یا سرمایہ دارانہ معیشت کی خصوصیت ہر زمانے میں یہ رہی ہے کہ سرمایہ دار یا دولتمند اپنا سرمایہ جائدادوں کی خرید پر زیادہ سے زیادہ لگاتے ہیں اور ان میں سے بھی خاص کر پیداواری جائدادوں میں کیونکہ وہ ان کی دولت کو بڑھانے کا ایک اور مستقل ذریعہ بنتی ہیں یہ ممکن ہے کہ بنو قینقاع اپنے رجحانِ طبع کے سبب تجارتی جائدادوں کی طرف زیادہ مائل رہے ہوں لیکن ان کی زرعی جائدادوں کی ملکیت کے امکان کو یکسر خارج نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت عبداللہ بن سلام بنو قینقاع کے ایک نو مسلم تھے مگر ان کے پاس کھجور کا ایک باغ تھا اور انھوں نے اسی باغ میں کام کرتے ہوئے رسول کریمؐ کی مدینہ میں آمد کا ذکر سنا تھا۔ پھر بعد کے زمانے میں انھوں نے جس طرح بنو نضیر کے غزوہ کے دوران بعض خاص کھجور کے درختوں کو کاٹنے کا مشورہ دیا تھا وہ ان کی زرعی معاملات میں سوجھ بوجھ کا پتہ دیتا ہے۔ اسی طرح اس حقیقت سے بھی اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ مکہ مکرمہ کے جاہلی اور مسلم عرب قریشیوں نے اپنی تجارتی دولتمندی کے سبب طائف اور

اس کے حوالی واطراف میں زرعی جائدادیں بنا رکھی تھیں جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں تفصیل سے دیکھیں گے۔ بہرحال بنو قینقاع خاصے مالدار اور دولتمند تاجر تھے اور پیداواری جائدادوں کے خواہ وہ زرعی ہوں یا تجارتی ۔ مالک تھے اور مدینہ کی معیشت میں ان کو ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔

دوسرا اہم یہودی قبیلہ بنو نضیر کا تھا جس کے بارے میں مآخذ کا بیان ہے کہ وہ زراعت پیشہ تھے اور ان کے کھجوروں اور پھلوں کے باغات اور اناج وسبزیوں کے کھیت تھے[۸] یہی حال تیسرے اہم یہودی قبیلے بنو قریظہ کا تھا۔ وہ بھی باغات اور کھیتوں کے مالک تھے[۹] دونوں ہی دولتمند تھے اور اپنے اپنے علاقوں میں گڑھیوں یا قلعوں میں رہا کرتے تھے۔ زراعت کے علاوہ یہ دونوں یہودی قبیلے جانوروں کے ریوڑ بھی پالتے تھے کیونکہ وہ ایک طرح سے زرعی معیشت کا اور اس سے زیادہ بدوی زندگی کا لازمی جزو تھے۔ جہاں تک معمولی دستکاری اور چھوٹی موٹی صنعت وحرفت کا تعلق ہے تو یہ ظاہر ہے کہ یہودی قبیلوں میں خواہ وہ تاجر ہوں یا زراعت پیشہ کچھ نہ کچھ دستکاری موجود تھی[۱۰] اسی طرح ان کی دکانوں کارخانوں اور کھیتوں اور باغوں میں مزدوروں کے کام کرنے کے شواہد وثبوت ملتے ہیں۔ یہ مزدور عرب قبیلوں کے بھی تھے اور خود یہودی قبیلوں کے نادار یا غلام لوگ بھی[۱۱]

سرمایہ دارانہ معیشت کا ایک لازمی تقاضا سودی کاروبار ہے اور اس میں یہ تینوں یہودی طبقات پوری طرح سے ملوث تھے۔ مشہور روایت ہے کہ بنو قینقاع نے ۲ھ/۶۲۴ء میں اپنی شکست کے بعد مسلمانانِ مدینہ پر واجب قرض کی رقمیں وصول کی تھیں[۱۲] ایک سال بعد جب بنو نضیر کو جلاوطنی کا سامنا کرنا پڑا تھا تو انھوں نے بھی شہرِ رسولؐ چھوڑنے سے پہلے اپنے تمام ادھار (دیون) وصول کرلئے تھے[۱۳] ان کے ایک سردار ابورافع سلام بن ابی الحقیق کے بارے میں آتا ہے کہ اس نے اوس کے ایک سردار حضرت اسید بن حضیر کو ایک سال کے لئے اسی دینار (تقریباً ایک ہزار درہم) پچاس فیصد سالانہ شرحِ سود پر دئے تھے اور سال گزرنے پر اسے اصل مال کے علاوہ چالیس دینار سود کی رقم بھی ملتی لیکن مدت موعود سے قبل وصولیابی کے سبب اس کو صرف اصل مال پر قناعت کرنی پڑی تھی[۱۴] اسی طرح ایک اور یہودی مہاجن ابوالشحم تھا جو بنو ظفر کا حلیف تھا۔ اس کا قرض حضرت جابر بن عبداللہ پر تھا اور اس نے ان کی کھجور کی پیداوار سے اپنا قرض مع سود وصول کیا تھا[۱۵] خیبر کے غزوہ کے زمانے میں اسی یہودی کا صرف پانچ درہم جو کی قیمت کا ادھار حضرت عبداللہ بن

ان حدود اسلمی پر تھا جسے انھوں نے حکم نبوی پر اپنے کپڑے بیچ کر ادا کیا تھا[۵۱] خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک یہودی کا قرض رہا تھا جسے آپ نے حضرت بلال کے ذریعہ ادا کرایا تھا[۵۲] بہر حال ان تمام حقائق سے ثابت ہوتا ہے کہ سودی کاروبار کافی منافع بخش تجارت تھی اور اس نے یہودی طبقات کی دولتمندی میں کافی بڑا حصہ لیا تھا۔

یہودی معیشت کے اس پس منظر میں جب مدینہ کی مسلم معیشت کا جائزہ لیا جاتا ہے تو صورتِ حال اس سے بہت مختلف نظر آتی ہے جواب تک معلوم و معروف حقیقت سمجھی جاتی ہے۔ مآخذ کا اس پر اتفاق ہے کہ انصار کے دونوں قبیلے زراعت پیشہ تھے اور ان میں تجارت تقریباً مفقود تھی[۵۳] لیکن یہ بھی غالباً ان کی غالب زرعی معیشت کی بنیاد پر کہا جاتا ہے۔ ان کی زراعت اور زرعی جائدادوں کا خاصا ذکر ملتا ہے جب کہ ان کی تجارت میں مشغولیت کے قرائن کم ملتے ہیں[۵۴] واقدی نے انصارِ مدینہ کی زرعی جائدادوں خاص کر غلہ کے کھیتوں کا ذکر تفصیل کے ساتھ جنگ احد کے ضمن میں کیا ہے۔ مدینہ کے زرخیز علاقے جولادا کی مٹی سے بنے تھے اور جو "عرض" کے نام سے مشہور تھے انمیں انصارِ مدینہ خاص کر اوس کے متعدد بطون جیسے بنو سلمہ، بنو حارثہ، بنو ظفر اور عبد الاشہل وغیرہ کے بڑے بڑے کھیت تھے جن میں کافی مقدار میں غلہ پیدا ہوتا تھا[۵۵] حضرات سعد بن عبادہ خزرجی اور اسید بن حضیر اوسی کے کھیتوں کی آبپاشی بیس اونٹوں کے ذریعہ کی جاتی تھی جو روایات کے مطابق سب سے بڑے کھیتوں کی نشانی تھی[۵۶] گویا کہ یہ بڑے زرعی فارم تھے جو زرعی معیشت کی بنیاد تھے۔ بہر حال ان کھیتوں کی پیداوار مدینہ کے لوگوں کے لئے کافی ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جب قریش کا لشکر مدینہ کے قریب آ گیا تھا تو ان کے مالکوں کو اپنی پیداوار کی تباہی کے سبب بھکمری کا خدشہ پیدا ہو گیا تھا اور بیچ بیچ قریشی لشکر نے ان کی کھڑی فصلوں کو برباد کر دیا تھا۔ غالباً یہی اقتصادی سبب تھا جس نے بعض پرجوش صحابہ کرام کو مدینہ کے باہر نکل کر لڑنے کی پالیسی وضع کرنے پر اکسایا تھا۔ وہ دراصل قریشی لشکر کو مدینہ سے باہر اور اپنی فصلوں سے دور رکھنا چاہتے تھے تاکہ جنگ کے نتیجہ میں ان کی زرعی معیشت کو زیادہ نقصان نہ پہونچے۔

واقدی نے غزوہ مریسیع کے ضمن میں مزید بیان کیا ہے کہ مسلمانان مدینہ کے کافی کھیت الحلائق نامی وادی میں تھے[۵۷] مشہور روایت ہے کہ خندق کے غزوہ سے قبل مسلمانوں نے مدینہ

کے حوالی میں واقع اپنے سارے کھیتوں کی فصل کاٹ لی تھی[۲۳] اور اسی موقعہ پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احزاب کے اتحاد کو توڑنے کی خاطر بنو غطفان کو اس شرط پر کہ وہ میدان جنگ سے ہٹ جائیں مدینہ کی کل پیداوار کے ۱/۲ حصہ کی پیشکش کی تھی مگر کچھ تو ان کے لالچ کے سبب کہ وہ اپنی پسپائی کی قیمت ۱/۲ مانگتے تھے اور کچھ مدنی مسلمانوں کی مخالفت کے سبب یہ پیشکش واپس لے لی گئی تھی[۲۴]۔ بلاذری نے ایک انصاری کے کھیت کا ذکر کیا ہے جن کو ابوسفیان نے ان کے مزدور (اجیر) سمیت غزوہ سویق کے دوران قتل کر دیا تھا اور ان کے کھیت کو آگ لگا دی تھی جس سے فصل کا ایک حصہ جل کر راکھ ہو گیا تھا[۲۵]۔

کھیتوں کے علاوہ اوس و خزرج کی غالب اکثریت کے کھجوروں کے باغات مدینہ اور اس کے اطراف کے نخلستان میں پھیلے ہوئے تھے۔ مآخذ کا عام بیان ہے کہ اوس و خزرج کے کھجوروں اور دوسرے پھلوں کے باغات تھے جن کے نیچے یا درختوں کی درمیانی جگہ میں کھیتی باڑی بھی ہوتی تھی[۲۶]۔ ان عام بیانات کے علاوہ یہ حقیقت بھی مد نظر رکھنی چاہئے کہ بنو نضیر کے کھیتوں اور باغات کی جب تقسیم ہوئی تھی تو انصار کے صرف دو ممتاز افراد حضرات ابو دجانہ اور سہل بن حنیف کو اس مال غنیمت یا فے سے حصہ ملا تھا کہ وہ غریب و نادار تھے اور اپنے باغات نہیں رکھتے تھے[۲۷]۔ منفرد بالواسطہ طور سے سہی اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام بطون انصار کے سر برآوردہ لوگ چھوٹے بڑے باغات کے مالک تھے۔ قبیلہ خزرج کے سردار حضرت سعد بن عبادہ مدینہ منورہ کے دولتمند ترین لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ ان کے متعدد باغات اور زرعی جائدادیں تھیں۔ ان کے علاوہ وہ ایک اطم یا قلعہ نما گڑھی کے مالک بھی تھے۔ واقدی کی روایت کے مطابق حضرت سعد بن عبادہ نے اپنے فرزند ارجمند حضرت قیس کی فیاضی سے خوش ہو کر ان کو چار باغ (حوائط) دیئے تھے جن میں سے سب سے کم پیداوار ایک باغ کی پچاس وسق تھی انھوں نے ایک باغ (حائط) حضرت حسان بن ثابت کو ہدیہ کیا تھا جس کی پیداوار کو "مال کثیر" کہا گیا ہے اور اپنی والدہ کی یاد میں ایک باغ[۲۸] صدقہ کیا تھا۔ ان کے ہم سر اور اوس کے سردار حضرت سعد بن معاذ بھی کے متمول لوگوں میں سے تھے اور کافی زرعی جائدادوں کے مالک تھے[۲۹]۔ حضرت سعد بن ربیع کے بارے میں مآخذ کا بیان ہے کہ وہ مدینہ کے مالدار ترین شخص تھے اور ان کے پاس کافی تعداد میں باغات

اور کھیت تھے۔[۲۰] حضرت ابوایوب انصاری کے پاس زرعی جائدادوں کے علاوہ ایک دو منزلہ پختہ مکان تھا جو بذات خود تمول کی نشانی اور سرمایہ کاری کی ایک علامت تھی جس کو ہم موجودہ اقتصادی اصطلاح میں (Capital formation) کہہ سکتے ہیں۔ مآخذ میں حضرت ابولبابہ بشیر بن عبدالمنذر کے مکانات اور "اموال" (زرعی / تجارتی جائدادوں) کا ذکر ملتا ہے۔[۲۱] اسی طرح حضرات جابر بن عبداللہ، ابن الدحداتہ، محمد بن مسلمہ اور ان کے بھائی محمود بن مسلمہ، قیس بن سعد بن عبادہ، ابوقتادہ معاذ بن جبل، براء بن معرور اور ان کے فرزند بشر، سعد بن زرارہ، کلثوم بن ہدم، سعد بن ربیع کے برادران گرامی، حارثہ بن نعمان کعب بن مالک، ہلال بن مرہ اور متعدد دوسرے انصاری صحابہ کے "اموال" زرعی جائدادوں اور باغات وغیرہ کا ذکر جا بجا ملتا ہے۔[۲۲] ان کے علاوہ متعدد انصاری صحابہ کے کنوؤں کا ذکر ملتا ہے جو زراعت کے لئے ذرائع آبپاشی ہونے کے علاوہ بجائے خود دولت و تمول کی نشانی تھے۔ ان میں حضرات مالک بن نضر، ابوالہیثم بن التیہان، عمر بن بزیغ، سعد بن خیثمہ کے ذاتی و نجی کنوؤں کے علاوہ بنوساعدہ اور انصار کے ایک قبیلہ بنوامیہ کے اجتماعی کنوؤں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ ان کے نام تھے بئر مالک بن نضر، بئر جاسم بئر رامہ، بئر غرس، بئر بضاعہ اور بئر بیرحا۔[۲۳]

مہاجرین کے بارے میں ہم اپنے ایک مضمون میں بیان کر چکے ہیں کہ وہ سب کے سب خالی ہاتھ مدینہ نہیں آئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے ایسے تھے جو اپنے ساتھ اپنی تمام منقولہ اور غیر منقولہ جائداد اور نقد دولت لے کر مدینہ پہونچے تھے اور کچھ لوگ اپنی دولت کا کچھ حصہ لے کر آئے تھے۔ اس کے علاوہ وہ اپنی تجارتی مہارت اور فطری ذوق تجارت لے کر پہونچے تھے ان میں سے بہت سے لوگ دستکار و صنعت کار تھے اور انھوں نے اپنی فنی مہارت سے مدنی معیشت کو مالدار بنایا تھا۔[۲۴] مدینہ پہونچ کر اکثر مہاجرین کہ اپنے آبائی پیشوں اور تاجرانہ کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مدینہ کے اطراف میں واقع سخ نامی مقام پر کپڑے سازی کا چھوٹا موٹا کارخانہ لگالیا تھا جہاں وہ غالباً دوسرے اجیروں اور مزدوروں کی مدد سے کپڑا تیار کرتے تھے اور پھر اس کو خود لے جا کر بازار میں فروخت کیا کرتے تھے۔[۲۵] حضرت عمر فاروقؓ جو بوقت ہجرت قریش کے مالدار ترین اشخاص میں سے تھے تجارت کرنے

لگے تھے اور کچھ مدت کے بعد ہی وہ مقامی تاجر سے ابھر کر بین الاقوامی تاجر بن گئے تھے اور ان کی تجارت کی حدود ایران اور شام تک وسیع ہو گئی تھیں[۳۷]۔ حضرت عثمان بن عفانؓ شروع میں بنو قینقاع کے بازار میں کھجور وغیرہ کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ بعد میں وہ غلہ، غلام اور کپڑوں اور کھالوں وغیرہ کی تجارت کرنے لگے تھے اور رفتہ رفتہ مدینہ کے مسلمانوں میں دولتمند ترین لوگوں میں ان کا شمار ہونے لگا تھا[۳۸]۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اپنی وہبی تجارتی مہارت اور کاروباری سوجھ بوجھ کے سبب مٹی میں ہاتھ ڈال دیتے تو وہ سونا بن جاتی تھی۔ انھوں نے مکہ سے لائی ہوئی اپنی دولت تجارت میں لگا دی۔ ان کی تجارت کا آغاز بنو قینقاع کے بازار میں گھی، پنیر، آٹے اور کھجور وغیرہ کی معمولی دوکانداری یا خوانچہ فروشی سے ہوا اور رفتہ رفتہ انھوں نے مقامی تجارت میں اپنی جگہ بنا لی۔ پھر غیر ملکی تجارت میں حصہ لینے لگے اور کپڑے، غلے اور غلاموں وغیرہ کی تجارت کی بدولت دولتمند ترین آدمی بن گئے۔ تجارت میں ان کا جو مال لگا تھا اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ جس دن مدینہ میں ان کا تجارتی قافلہ آتا شور مچ جاتا تھا اور ایک ایک بار میں یہ قافلہ پانچ پانچ سو اونٹوں پر مشتمل ہوتا تھا[۳۹]۔ حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی ہجرت سے قبل شامی تجارت میں امتیاز حاصل کر چکے تھے اور بعد ہجرت بھی انھوں نے یہ سلسلہ جاری رکھا تھا[۴۰]۔ حضرت زبیر بن عوام اسدی بھی شامی تجارت کے ذریعہ دولت مند بنے تھے[۴۱]۔ حضرت حاطب بن ابی بلتعہ ہجرت کے قبل غلہ کے بڑے تاجر رہ چکے تھے اور مدینہ کے قیام کے زمانے میں انھوں نے اپنی تجارت کو اور بھی فروغ دیا تھا[۴۲]۔ حضرت سعد بن ابی وقاص نہ صرف تاجر تھے بلکہ عمدہ تیر ساز اور اسلحہ ساز بھی تھے اور اپنی اسی تجارتی پیداوار کے سبب اتنے مالدار ہو گئے تھے کہ مدینہ میں جائداد بالکل شروع زمانے میں بنا لی تھی اور فتح مکہ تک مدینہ کے مسلمانوں میں متمول ترین تاجروں میں شمار ہونے لگے تھے[۴۳]۔ ان کے ایک بھائی حضرت عتبہ بن ابی وقاص ہجرت سے قبل مدینہ آ بسے تھے اور صاحب جائداد بن چکے تھے[۴۴]۔ حضرت مقداد بن عمرو خزاعی ایک اور بڑے مہاجر تاجر تھے[۴۵]۔ حضرت عبداللہ بن جحش اور بنو غنم بن دودان کے دوسرے افراد بھی تاجر تھے۔ حضرت عبداللہ کی جب شہادت غزوہ احد میں ہوئی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ترکہ سے ایک باغ / زرعی جائداد (مال) خیبر میں ان کے فرزند کے لئے خرید دی تھی[۴۶]۔ حضرت عبداللہ بن مسعود عہد نبوی میں کافی مالدار شخص بن

چکے تھے اور قیاس یہ ہے کہ وہ تجارت کے ذریعہ ہی بنے تھے۔[۴۶] حضرت عبداللہ بن عمر نے بھی اسی زمانے میں اپنی کم عمری کے باوجود تجارت شروع کر دی تھی اور عالیہ میں زمین خرید لی تھی۔[۴۷] جب خالد بن ولید مخزومی، عمرو بن عاص سہمی اور عثمان بن طلحہ عبدری نے ۸ھ / ۶۲۹ء میں ہجرت کی تھی تو وہ اپنی دولت ساتھ لانے کے علاوہ مدنی تجارت میں بھی شریک ہوئے تھے اور اس کے علاوہ صلح حدیبیہ کے سبب اپنی آبائی جائدادوں پر جو مکہ اور طائف وغیرہ میں تھیں قابض رہے تھے۔[۴۸] یہی حال حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی کا تھا۔ وہ مدینہ میں قیام پذیر ہونے کے بعد غلہ کپڑے وغیرہ کی تجارت میں حصہ لینے کے علاوہ مکہ اور طائف میں اپنی آبائی جائدادوں کی پیداوار سے بھی متمتع ہوتے رہے تھے۔[۴۹] بنو سلیم کے تمام نہ سہی مگر اکثر مہاجرین مدینہ اپنے علاقہ میں واقع چاندی سونے کی کانوں کے مالک تھے اور خام سونے چاندی کی تجارت کیا کرتے تھے اور ان سے حاصل شدہ دولت مدنی معیشت کی بہتری میں اپنا حصہ ادا کرتی تھی۔ چنانچہ دو مہاجر سلمی صحابی حضرات حجاج بن علاط اور ابو حصن کے بارے میں وضاحت سے ذکر آتا ہے کہ وہ اپنا سارا مال اور تجارت کا نفع مدینہ لایا کرتے تھے۔[۵۰]

عربوں میں خاص کر مکی / قریشی تاجروں کے بارے میں یہ حقیقت اب تسلیم کی جا چکی ہے کہ وہ تجارتی قافلے بنا کر مختلف علاقوں سے کاروبار کیا کرتے تھے۔ یہ مقامی تجارت کی بھی روایت تھی اور بین الاقوامی یا غیر ملکی تجارت کی بھی۔ چنانچہ مکی تجارتی قافلوں کے طائف، یمامہ اور یمن وغیرہ تک آنے جانے کی شہادتیں اگر ایک طرف ملتی ہیں تو دوسری طرف ان کے تجارتی قافلوں کو ہم شام، عراق، اردن، غزہ، فلسطین، حبشہ اور ایران اور ان سے پرے جنوب میں ہندوستان، سیلون وغیرہ تک اور شمال میں بازنطینی سلطنت اور اس کے ذریعہ یورپ تک جاتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ شام سے مکی تجارت دراصل ان کی اقتصادی زندگی کی ریڑھ کی ہڈی تھی جو ہجرت نبوی کے اور غزوہ بدر تک جاری رہی اور بدر، صلح حدیبیہ کے دوران چار برس کے عرصے کے اختلال کے بعد پھر حسب دستور سابق جاری ہو گئی تھی۔[۵۱] جہاں تک مدینہ منورہ کے مسلمانوں کے اجتماعی تجارتی قافلوں کا تعلق ہے تو عام خیال یہ ہے کہ ان کی عام آمد و رفت بند ہو گئی تھی اور صرف اکا دکا تجارتی قافلہ بھیجا گیا تھا جو ناکام رہا کیونکہ اس خیال کے حاملین کے مطابق مسلمانوں کے ہاتھ اقتصادی لحاظ سے زیادہ منافع بخش کاروبار یعنی زریہ مال غنیمت ہاتھ لگ گیا تھا۔[۵۲]

اس خیال کی غلطی کہیں اور ثابت کی جاچکی ہے۔[۹۴] ماخذ میں مدنی تجارتی قافلوں کا شام وغیرہ جانا بہت کم مذکور ہوا ہے لیکن یہ عدم ذکر واقعہ کے نہ ہونے کا ثبوت نہیں ہے۔ مالدار قریشی مہاجرین ہمیشہ اجتماعی قافلے بھیجا کرتے تھے کیونکہ اس زمانے کے حالات ایسے نہ تھے کہ چھوٹے موٹے کاروانِ تجارت صحیح سلامت اپنی منزلوں پر پہونچ جاتے یا بسلامت مدینہ منورہ واپس آجایا کرتے۔ واقدی، محمد بن حبیب بغدادی، احمد بن حنبل اور ارزقی کا بیان ہے کہ مدینہ اور اطراف مدینہ کے علاوہ پورے جزیرہ نمائے عرب میں مختلف اوقات میں متعدد بازار ایک مخصوص مدت کے لئے لگا کرتے تھے اور یہ سلسلہ ٹوٹنے نہیں پاتا تھا۔ بغدادی کے بقول ربیع الاوّل کے چاند کے ساتھ دومۃ الجندل کا بازار پندرہ دن کے لئے لگتا تھا۔ اور اکثر وبیشتر اس کا سلسلہ اس ماہ کے آخر تک جاری رہتا تھا۔ اس کے بعد مشرقی علاقے میں ہجر میں المشقر کا بازار اگلے ماہ لگتا تھا۔ اس کے بعد بالترتیب صحار کا بازار عمان میں، ربا کا بازار وسط عرب میں، الشحر کا بازار مہرہ میں، الرابیہ کا بازار حضرموت میں، عکاظ کا بازار مکہ کے نواح میں اور ذوالمجاز کا بازار عکاظ کے پڑوس میں، نطاۃ کا بازار خیبر کے علاقے میں، حجر کا بازار یمامہ اور ذوالمجنہ کا بازار وسط عرب میں لگا کرتے تھے۔ گویا سال کے بارہ مہینے کسی نہ کسی علاقے میں بازار گرم رہتا تھا۔ یہ بازار مقامی اور بین الاقوامی دونوں قسم کی تجارت کی منڈیاں تھیں اور یہاں جزیرہ نمائے عرب کے مختلف خطوں کے عربوں کے علاوہ پڑوسی ملکوں کے تاجر بھی آیا کرتے تھے، ارزقی کا واضح بیان ہے کہ اسلام میں بھی یہ بازار برابر جاری رہے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ مدینہ کے مسلمان تاجر بھی ان میں شریک ہوا کرتے تھے[۹۵] اسکی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ۵ھ/۶۲۶ء میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دومۃ الجندل پر جو فوج کشی کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ ان رہزنوں کی سرکوبی کی جائے جو عربوں کے تجارتی قافلوں کو عام طور سے اور مسلمانوں کے قافلوں کو خاص طور سے لوٹا کرتے تھے اور جن کی وجہ سے دومۃ الجندل کا بازار ختم ہونے کے قریب تھا۔ آپ کے اس اقدام سے نہ صرف ڈاکوؤں اور لٹیروں کی سرکوبی ہوگئی تھی بلکہ مسلمانانِ مدینہ کی تجارت کا راستہ بھی محفوظ ہوگیا تھا۔[۹۶] احمد بن حنبل نے مدینہ کے اطراف میں لگنے والے بازاروں میں مسلمانوں کی تجارت کرنے کا ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ حج کے زمانے میں مکہ، منیٰ وغیرہ کے بازاروں میں بھی مسلمانانِ مدینہ کی شرکت کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ صحیح ہے کہ مدینہ اور صلح حدیبیہ کے

دوران جب مدینہ اور مکہ کے درمیان جنگ برپا رہی تھی مسلمانانِ مدینہ ان بازاروں میں شریک نہیں ہوسکتے تھے لیکن اس سے پہلے اور بعد میں ان کی ان بازاروں میں شرکت قطعی ممکن بلکہ لازمی تھی۔

مدنی مسلمان شام اور اس کے پڑوسی یا ماتحت علاقوں سے اپنی تجارت کا سلسلہ منقطع نہیں کرسکتے تھے۔ چنانچہ متعدد صحابہ کرام کے ایسے تجارتی کاروانوں کا ذکر ملتا ہے جو شمالی علاقوں خاص کر شام بھیجے گئے تھے۔ مآخذ میں خبر واحد کے طور پر بھی یہ ذکر آتا ہے کہ ۶ھ / ۶۲۸ء میں حضرت زید بن حارثہ کلبی مسلم تاجران مدینہ کا ایک عظیم تجارتی کارواں لے کر شام روانہ ہوئے تھے مگر وہ وادی القریٰ کے علاقے میں بنو فزارہ کے ڈاکوؤں کے ہاتھوں لوٹا گیا تھا۔[۸۸] اس سے بعض بلکہ اکثر مورخین نے یہ نتیجہ نکال لیا ہے کہ یہ واحد مسلم اجتماعی تجارتی قافلہ تھا جو حیات نبوی میں بھیجا گیا تھا[۸۹] حالانکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مدینہ کے تاجرانِ قریش و انصار اپنے قافلے برابر شام اور دوسرے شمالی علاقوں میں بھیجا کرتے تھے اور حضرت زید کی زیر قیادت جانے والا کارواں من جملہ ان میں سے ایک تھا۔ مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد بار گھوڑوں اور اسلحوں کی خرید کے لئے اور غلاموں کی فروخت کے لئے شام، البصریٰ، نجد اور یمن وغیرہ کے بازاروں میں تجارتی قافلے بھیجے تھے۔[۹۰]

عرب کے تاجر قبائل خصوصاً قریش مکہ اور ثقیف طائف میں یہ رواج تھا کہ اپنی فوجی مہموں میں بھی سامانِ تجارت ساتھ لے لیا کرتے تھے کہ جنگ سے قبل فریقین تجارتی لین دین کریں گے یا مقامی بازاروں میں وہ ان کی خرید و فروخت کریں گے چنانچہ مکہ کے قریشی تاجر اسی ارادے سے اپنا بہت سا تجارتی سامان جس میں چاندی، کھالیں وغیرہ شامل تھیں غزوہ بدر کے موقع پر ساتھ لے کر آئے تھے۔ جو ان کی شکست کی صورت میں مسلمان فاتحوں کے ہاتھ لگا تھا۔[۹۱] مدینہ کے تاجروں نے اس تاجرانہ روایت کو خوب خوب محفوظ رکھا تھا اور وہ اپنی تمام مہموں میں سامانِ تجارت ساتھ لے جاتے تھے اور موقعہ ملتے ہی خرید و فروخت کرتے اور نفع کماتے تھے ۴ھ / ۶۲۶ء میں غزوہ بدر الموعد کے موقعہ پر مدینہ کے مسلمان تاجر اور مجاہد اپنا تجارتی سامان (بضائع و نفقات) بدر کے مقامی بازار کے لئے ساتھ لے گئے تھے جو اسی زمانے میں (ذی قعدہ کے پہلے آٹھ دنوں کے عرصہ میں) لگتا تھا۔ پندرہ سو مسلمانوں نے وہاں آٹھ دنوں تک قیام کیا تھا

اور نفع کمایا تھا چنانچہ حضرت عثمان بن عفان اموی کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ انھوں نے ایک دینار کے عوض ایک دینار یعنی صد فیصد نفع حاصل کیا تھا[61]۔ اسی زمانے میں انمار و ثعلبہ کے علاقے میں لگنے والے بازار نجد میں مسلمانوں نے تجارت کی تھی[62]۔ غزوہ ذات الرقاع کے دوران حضرت جابر بن عبداللہ نے کسی اور سے نہیں خود جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک اونٹ کا سودا چالیس درہم یا ایک اوقیہ چاندی پر کیا تھا[63]۔ حضرت ابوسعید خدری نے غزوہ مریسیع میں جو باندی پائی تھی وہ بازار میں بیچ دی تھی[64]۔ غزوہ خیبر کے دوران مسلمان تاجروں نے یہودیوں کے ساتھ تجارتی لین دین بڑے پیمانے پر کیا تھا۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے آپس میں بھی کافی خرید و فروخت کی تھی[65]۔ اس سے قبل حدیبیہ کے سفر کے دوران بعض مسلمانوں نے بنو نہد کے تاجروں سے لین دین کیا تھا[66]۔ اسی طرح عمرۃ القضیہ کی مہم کے دوران، خرید و فروخت کی شہادت ملتی ہے[67]۔ غزوہ حنین کے بعد حضرت ابو قتادہ انصاری نے غزوہ میں حاصل ہونے والے سلب کو حضرت حاطب بن ابی بلتعہ لخمی کے ہاتھ سات اوقیہ چاندی (= بیاسی درہم) میں بیچ دیا تھا اور پھر مدینہ آکر اس قیمت سے ایک کھجور کا باغ (مخرف) خرید لیا تھا[68]۔ بعض مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی متعدد مہموں کے دوران خریداری کے سودے کئے تھے۔ کسی میں اونٹ خریدا تھا تو کسی میں گھوڑا یا دوسرا اسباب۔ بدوی تاجر اپنا سامان فروخت کرنے کے لئے ایسے مواقع کی تاک میں رہا کرتے تھے[69]۔ حضرت زید بن ثابت کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے غزوہ تبوک کے دوران بھی تجارتی کاروبار کیا تھا[70]۔ ان متعدد مثالوں سے یہ حقیقت ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان تاجر فوجی مہموں کے دوران بھی برابر تجارتی کاروبار کیا کرتے تھے۔ ایک طرح سے یہ مسلم تجارتی قافلے بھی تھے جو مختلف علاقوں اور بازاروں میں اپنے سامانِ تجارت کے ساتھ جایا کرتے تھے اور بہت اچھا نفع کمایا کرتے تھے۔ ان کثیر تاریخی شواہد سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مسلم مہمیں جن کو غزوات و سرایا اصطلاحاً کہا جاتا ہے دراصل کثیر المقاصد مہمیں ہوتی تھیں۔ اکثر و بیشتر یہ مہمیں فوجی نوعیت کی نہیں تھیں لیکن اگر وہ فوجی اور عسکری تھیں بھی تو ان کے سیاسی مضمرات کے علاوہ مذہبی اور اقتصادی مضمرات و نتائج بھی تھے۔ قرون وسطی کی فوجی مہموں کی ایک امتیازی خصوصیت تقریباً ہر ملک میں یہ تھی کہ تاجر اپنا

مال لے کر ان کے ساتھ سفر کرتے تھے یا ان کی منازل پر ان سے جا ملتے تھے اور بلا کسی روک ٹوک کے فریقین سے لین دین کرتے تھے۔ ان کے مال کو دونوں کا تحفظ حاصل ہوتا تھا۔ عہد نبوی کے تاجران عرب ان سے ایک قدم اور بڑھ گئے تھے کہ وہ خود ہی مجاہد بھی تھے اور خود ہی تاجر۔

جس طرح یہودی سرمایہ دارانہ معیشت میں سودی کاروبار نے تجارت کی ایک شاخ کے طور پر جگہ بنالی تھی اسی طرح ربا کے حرام ہونے سے قبل مسلم معیشت میں بھی اس کی اپنی مستقل جگہ بن گئی تھی۔ عام طور سے سودی لین دین کے بارے میں تاثر یہ ہے کہ یہود مدینہ کے علاوہ مکہ کے قریشی تاجر اور طائف کے دولتمند لوگ اس میں مشغول تھے لیکن اصل بات یہ ہے کہ سودی کاروبا[۱] سرمایہ دارانہ معیشت کا ایک لازمی تتمہ ہے۔ اس میں جزیرہ نمائے عرب کے تمام دولتمند تاجر اور مہاجن شریک تھے۔ چنانچہ مکہ اور طائف کے علاوہ نجران، خیبر، بحرین، سلیم کے علاقے اور دوسری شمالی آبادیوں کے بارے میں مآخذ سودی کاروبار کے رواج عام کا ذکر کرتے ہیں[۲] البتہ مدینہ منورہ کے مسلمان خاص کر انصار کے بارے میں سودی لین دین کا ذکر صریح نہیں ملتا ہے۔ مگر بعض داخلی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مدینہ کے نومسلم یہودی افراد اور قریشی مہاجرین نے اس منافع بخش کاروبار کو اس کے حرام ہونے تک جاری رکھا تھا۔ بیہقی وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت زید بن سعنہ جو یہودی نومسلم تھے سودی کاروبار کرتے تھے اور ایک بار انھوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سود پر ادھار دیا تھا[۲]۔ مکہ کے قریشی مہاجرین مدینہ میں حضرت خالد بن ولید مخزومی کے بارے میں واضح طور سے ذکر آتا ہے کہ انھوں نے اپنے بھائیوں سمیت اپنے والد ولید بن مغیرہ مخزومی کا سودی کاروبار ترکہ میں پایا تھا اور حرمت ربا کے بعد ہی اس سے دستبردار ہوئے تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباس بن عبد المطلب بھی بہت بڑے سودی کاروبار کے مالک تھے اور انھوں نے یہ کاروبار اپنی مہاجرت مدینہ کے بعد بھی جاری رکھا تھا۔ حضرت عباس ہاشمی اور حضرت عثمان بن عفان اموی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ اپنے کھجوروں کے باغات کی پیداوار نصف کی شرح سے (یعنی پچاس فیصد سالانہ سود پر) قرض خواہ کو دے دیتے تھے اور دوسرے برس اس کا دوگنا وصول کر لیتے تھے۔ اس کے علاوہ حضرت عثمان نقد رقوم بھی سود پر ادھار دیا کرتے تھے۔ بنو سلیم کے ایک مہاجر و مقیم مدینہ صحابی حضرت

حجاج بن علاط بھی سودی کاروبار کرتے تھے اور انھوں نے کافی بڑی رقوم سود پر مکہ کے متعدد لوگوں کو دے رکھی تھیں جنھیں فتح خیبر کے معاً بعد انھوں نے بڑی ہوشیاری سے وصول کر لیا تھا۔[۵۱] غزوہ خیبر کے دوران جب مسلمانوں نے کافی مدت تک خیبر میں قیام کیا تھا مسلم سپاہ نے یہودی سوداگروں سے لین دین کیا تھا اور غالباً سونے چاندی کے تبادلے میں سودی طریقے جاری رکھے تھے جن کی آپ نے ممانعت فرمائی تھی۔ شبلی نعمانی اور سلیمان ندوی کا خیال ہے کہ سودی لین دین کی حرمت رفتہ رفتہ ہوئی تھی اور بالآخر حجۃ الوداع کے خطبہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قطعی حرام قرار دیا تھا اور حضرت عباس بن عبد المطلب ہاشمی کے تمام سودی کاروبار کو باطل قرار دیا تھا اور ان کے قرضداروں کو صرف اصل مال واپس کرنے کی تاکید اور سود کے خاتمے کا اعلان کیا تھا۔[۵۲] بعض تاریخی بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اگرچہ سودی کاروبار عرب کی سرمایہ دارانہ معیشت کا لازمی جزو بن گیا تھا مگر اخلاقی اعتبار سے اسکو خود "سود خواران عرب" بھی برا سمجھتے تھے اور نیک کاموں میں سودی رقم کو لگانے سے پرہیز کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ سودی کاروبار میں قرضدار کا استحصال اور اس کی مجبوری سے ناجائز یا غلط فائدہ اٹھانے کا عنصر موجود رہتا ہے اور شاید یہی سبب سود کو سماجی برائی سمجھے جانے کا تھا۔[۵۳] مگر مونٹگمری واٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں ذاتی ضروریات کے لئے سود لینے دینے اور پیداواری مقاصد جیسے تجارت و زراعت وغیرہ کے لئے سودی کاروبار میں تفریق روا رکھی تھی اور اول الذکر کو حرام اور موخر الذکر کو جائز قرار دیا تھا۔[۵۴] مستشرق موصوف کا یہ خیال تاریخی واقعہ سے زیادہ ان کی اس خواہش باطل کا زائیدہ ہے کہ سود کو حرام نہ ہونا چاہئے۔

سرمایہ کاری کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ وہ سرمایہ میں اضافہ کے نوع بنوع طریقے اور راستے اختیار کرتی ہے۔ نہ صرف سرمایہ کاری تجارت کا رخ کرتی ہے اور تاجرانہ سرمایہ داری زرعی جائدادیں بناتی ہے۔ خواہ کوئی معیشت ہو سرمایہ آتے ہی اراضی پر مشتمل جائدادیں بنانے کا رجحان انسان میں فطری طور سے پایا جاتا ہے۔ یہ جائدادیں مشمولہ اراضی پیداواری / بارآور بھی ہو سکتی ہیں اور غیر بارآور بھی۔ پہلی قسم میں باغات، کھیت، چراگاہیں، کارخانے، دکانیں اور کنویں وغیرہ آتے ہیں اور دوسری قسم میں مکانات، حویلیاں اور اسباب راحت و تعیش وغیرہ۔ عہد نبوی کی مدنی مسلم معیشت میں بھی یہی صورت حال

جاری تھی جو دراصل جاہلی عرب کی معیشت کی وراثت تھی۔ متعدد مثالیں اس امر کی ملتی ہیں کہ مکہ کے قریشی تاجروں نے بڑے بڑے مکانات اور دکانیں اور بازار اپنے شہر میں بنا لئے تھے جب کہ زرعی جائدادیں قریبی زرخیز شہر طائف اور اس کے نواح میں کھڑی کر لی تھیں۔ حضرات ابوسفیان بن حرب اموی، عثمان بن عفان اموی، خالد، سعید، عمرو، ابان اور عبداللہ فرزندانِ سعید بن عاص اموی، خالد بن ولید مخزومی اور ان کے برادرانِ گرامی عمرو بن عاص سہمی اور ان کے دوسرے برادرانِ عزیز، عباس بن عبدالمطلب ہاشمی اور اخلاف عتبہ بن ربیعہ اموی اور شیبہ بن ربیعہ اموی کے علاوہ بعض خواتین جیسے ام المومنین حضرت ام سلمہ کے باغات اور زرعی جائدادیں طائف اور اس نواح میں تھیں اور ان سے ان کو سالانہ یا ہر فصل پر خاصی آمدنی ہوتی تھی۔[51] کچھ مکیوں نے نخلہ کے علاقے میں جائدادیں زرعی / غیر زرعی بنالی تھیں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مکہ کے تمام سربرآوردہ تاجروں نے اپنے تشکیل سرمایہ (Capital formation) کے لئے جائدادیں مختلف جگہوں پر کھڑی کی تھیں۔ ان میں سے کچھ جائدادیں مسلمانوں کو وراثت میں ملی تھیں اور کچھ انھوں نے اپنے دست و بازو کے زور پر بنائی تھیں۔ مدینہ کے متمول انصار کی تو زرعی جائدادیں تھیں ہی، ان کے نودولتمندوں نے بھی سرمایہ کاری کے اس وسیلہ کو اپنا لیا تھا۔ چنانچہ غزوہ مریسیع میں حضرت ثابت بن قیس خزرجی کے ایک عم زاد نے ان سے ایک مشترکہ باندی میں اپنا حصہ ایک باغ کے بدلے بیچ دیا تھا۔[52] غزوہ حنین کے مال غنیمت میں حضرت ابوقتادہ انصاری کو جو حصہ ملا تھا اس سے انھوں نے بنوسلمہ کے علاقے میں "الردینی" نامی ایک کھجور کا باغ (مخرف) خرید لیا تھا۔[53] حضرت عزیہ نے اگرچہ کچھ سال بعد جائداد خریدی تھی تاہم ان کی سرمایہ کاری کا بھی یہی انداز تھا۔[54]

مہاجرین میں حضرت سعد بن ابی وقاص کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے غزوہ بدر سے کچھ قبل یہودیوں کے علاقے میں "حسیکۃ الذباب" نامی جائداد خریدی تھی جس کا نام رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے السقیا رکھا تھا۔ اور حضرت سعد کی خرید کی تحسین بھی فرمائی تھی۔[55] ان کے بھائی حضرت عتبہ بن ابی وقاص نے ہجرت سے قبل جائداد اور مکانات مدینہ میں بنا رکھے تھے۔ بعد ہجرت حضرت ابوبکر صدیق کے مقام سنح میں کارخانہ لگانے کا ذکر آچکا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے مدینہ کے اطراف میں ایک باغ (بستان) لگا لیا تھا جس کی نگہداشت ایک نوبی غلام کیا کرتا تھا۔[56] حضرت عمر بن خطاب

نے بھی اپنے دینی بھائی حضرت عتبان بن مالک انصاری کے باغ کے قریب میں کچھ زرعی جائداد بنالی تھی۔ اس کے علاوہ انھوں نے خیبر میں کچھ زمین خریدلی تھی جسے بعد میں انھوں نے حکم نبوی پر وقف (صدقہ) کردیا تھا۔ ان کا نام "ثمغ" تھا۔ یہ بھی ذکر آچکا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن جحش کے ایک فرزند کے لئے ان کی میراث سے ایک زرعی جائداد خیبر میں خرید دی تھی۔ حضرت عثمان بن عفان اموی اور حضرت عبدالرحمن بن عوف زہری کے بارے میں بھی ذکر آچکا ہے کہ وہ مکی اور مدنی دونوں زمانوں میں اپنے باغات کی فصلیں مضاربت کی بنیاد پر بیچ دیا کرتے تھے۔ حضرت زبیر بن عوام کے مدینے میں متعدد کھیت تھے جن سے غلہ آتا تھا اور وہ سب ان کو اقطاع میں نہیں ملے تھے۔ فتح خیبر کے بعد متعدد مسلمانوں نے عہد نبوی ہی میں بہت سے مجاہدین کے حصے خرید لئے تھے اور یہ خرید گویا حقوق ملکیت کی خرید تھی۔ حضرت طلحہ بن عبیداللہ تیمی نے بھی متعدد آراضی پر مشتمل جائدادیں خریدی تھیں۔ ان کے علاوہ مہاجرین میں خاص کر کنوؤں کے خریدنے کا رجحان عام تھا۔ چونکہ پانی عرب میں سب سے قیمتی شے تھی اور وہ ہر شخص کو بہ آسانی دستیاب نہیں ہوتا تھا اس لئے عام طور پر ان جائدادوں کو "وقف عام" کردیا جاتا تھا تاکہ ہر کوئی ان سے فائدہ اٹھا سکے۔ حضرت عثمان بن عفان اموی نے چار ہزار دینار میں بئر رومہ جس کا پانی سب سے زیادہ شیریں تھا خرید کر وقف کردیا تھا اور اس پر رسی اور ڈول وغیرہ پانی پینے والوں کے لئے لگادیا تھا حالانکہ اس سے پہلے ایک مزنی صحابی اس کا پانی قیمت سے بیچا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت طلحہ بن عبیداللہ تیمی نے بئر نامی کنواں خرید کر صدقہ کردیا تھا۔ بعض اور کنوؤں کے خرید کر وقف کئے جانے کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ بعض کنویں اور چشمے وغیرہ صحابہ کرام نے اپنے کھیتوں اور باغوں کو سینچنے کے لئے کھدوالے تھے یا خریدے تھے بہرحال سرمایہ کاری کا ایک اہم طریقہ آراضی پر مشتمل جائدادوں کی خرید اور ان کی ملکیت تھی۔

جائدادوں کے علاوہ سرمایہ کاری کا ایک اور پیداواری طریقہ گلہ بانی تھی۔ اونٹ، بھیڑ، بکری، گائے، بیل اور گھوڑے وغیرہ غذا، سواری، تجارت، زراعت اور مذہبی اور فوجی مقاصد کے لئے پالے جاتے تھے۔ مدنی عہد کے مختلف زمانوں میں خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے گلے تھے جو مختلف چراگاہوں میں چرتے تھے۔ ان میں سے پندرہ میں عمدہ قسم کی اونٹنیاں غابہ

یں تھیں جن کا دودھ روزانہ دوہ کر ازواجِ مطہرات اور عیالِ نبوی کے لئے لایا جاتا تھا۔ یہ دودھاری جانور کچھ تو مالِ غنیمت میں ہاتھ لگے تھے کچھ کو حضرت محمد بن مسلمہ نجد سے خرید کر لائے تھے اور کچھ تحفہ اور ہدیہ میں دیے گئے تھے[۹۰]۔ غابہ اور بعض دوسری چراگاہوں میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، محمد بن مسلمہ، سعد بن عبادہ، سعد بن معاذ، سعد بن ابی وقاص وغیرہ متعدد صحابہ کے مویشی دودھاری اور غیر دودھاری تھے جن کی دیکھ بھال ان کے غلام یا اجیر کرتے تھے۔ ریاستی مویشیوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری حکومتی افسروں کے ذمہ تھی۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس بھی ایک گلہ (قطعہ غنم) مکہ میں بھی تھا اور مدینہ میں بھی۔ مکہ میں ان کی چرائی وغیرہ کی ذمہ داری ان کے مولیٰ حضرت عامر بن فہیرہ اور ان کے فرزند عبداللہ بن ابی بکر پر تھی مدینہ میں کبھی وہ خود دیکھ بھال کرتے تھے اور کبھی ان کا چرواہا (راعی)[۹۱]۔ حضرت قیس بن سعد بن عبادہ خزرجی نے ذات السلاسل کی مہم کے دوران مسلم فوج کے لئے پانچ اونٹ بعض جہنی تاجروں سے خریدے تھے۔ اس کے علاوہ اس عظیم خانوادہ خزرج نے متعدد مہموں کے دوران اور مدینہ میں قیام کے زمانے میں بھی مسلمانوں اور اپنے محبوب رسول کی ضیافت کے لئے مسلسل جانور قربان کئے تھے[۹۲]۔ متعدد صحابہ کرام مثلاً حضرات مقداد بن عمرو، زبیر بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہ کے بارے میں ذکر آتا ہے کہ انھوں نے انھیں مقاصد کے لئے اونٹ اور گھوڑے خریدے تھے۔ غزوہ تبوک میں مسلم فوج میں بیس ہزار اونٹ اور دس ہزار گھوڑے تھے اور ان کی غالب اکثریت کو مسلمانوں نے اپنی گرہ سے خریدا تھا۔ اسی طرح حج اور عمرہ میں قربانی کی غرض سے مسلمانانِ مدینہ کے جانور (ہدی) خریدنے کا ذکر مآخذ میں مختلف زمانوں میں ملتا ہے[۹۳]۔ ان میں سے فوجی اور مذہبی مقاصد، سواری، قربانی اور غذا کے لئے جو مویشی خریدے جاتے تھے وہ تشکیل سرمایہ کی غیر پیداواری شکل تھی اور دودھ کی فراہمی، تجارت اور زراعت کے لئے مویشیوں کی خرید و فروخت یا حصول مسلم معیشت میں ترقی کا ایک بہت اہم ذریعہ تھا کیونکہ یہ تشکیل سرمایہ کی پیداواری صورت تھی۔

تجارت، زراعت اور ان کے متعلقہ پیشوں سے سرمایہ کاری کے طریقوں کے علاوہ صنعت و حرفت و دستکاری اور مزدوری مسلم معیشت کے دو اہم پہلو یا شعبے تھے۔ صحابہ کرام میں مہاجرین و انصار میں بہت سے لوگ دستکار تھے اور وہ صرف معمولی قسم کے دستکار نہیں تھے

جو محض روزی روٹی کمانے بھر کے ہوتے بلکہ انھوں نے اسی ہنر و حرفت کے سبب کثیر مال یا دولت اکٹھا کرلی تھی۔ مکی عہد کے دو دستکار حضرت صہیب بن سنان نمری قاسطی اور حضرت خباب بن ارت تمیمی تھے۔ اول الذکر ماہر دستکار تھے اور مختلف فنون جیسے نجاری، خراطی وغیرہ پر دسترس رکھتے تھے جب کہ مؤخر الذکر نے لوہاری (قین) کے فن میں کمال کے ذریعہ "مال" اکٹھا کیا تھا۔ اگرچہ حضرت صہیب نے وہ مال بوقت ہجرت قریش کے حوالے کردیا تھا مگر مدینہ پہونچ کر اپنی دستکاری کے ذریعہ خاصی دولت جمع کرلی تھی۔ حضرت خباب بن ارت نے تو اپنے ہنر کے ذریعہ مدینہ میں مکان بنالیا تھا۔[94] حضرت سعد بن ابی وقاص ماہر تاجر ہونے کے علاوہ تیر گر بھی تھے۔ حضرت عثمان بن طلحہ عبدری خیاط تھے۔ حضرت مرزوق ایک ماہر صیقل گر تھے اور انھوں نے ایک بار رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار ذوالفقار کو صیقل بھی کیا تھا۔[95] حضرت ازرق حارث بن کلدہ ثقفی کے رومی غلام تھے اور حدادی (لوہاری) کا کام کرتے تھے۔[96] فتح طائف کے بعد مدینہ آبسے تھے۔ ان کے علاوہ متعدد دوسرے ثقفی غلاموں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرلی تھی اور ان میں سے سب کے سب یا تو کاریگر تھے یا تجربہ۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی حضرت زاہر دھات کے کاریگر تھے اور مدینہ کے بازاروں میں اپنی چھوٹی موٹی مصنوعات لاکر بیچا کرتے تھے۔[97] رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک غلام حضرت ابو رافع بڑھئی کا کام جانتے تھے۔[98] مدینہ منورہ میں حدادین / خراطین (خراد کا کام کرنے والوں) کا پورا بازار تھا۔[99] حضرت سلمان فارسی غلام ہونے کے علاوہ آزاد ہونے کے بعد خوص (کھجور کے پتوں کی چیزیں بنانے) کا کام کیا کرتے تھے۔[100] حضرت ابو طیبہ انصاری حجام (فصد لگانے والے) تھے۔[101] حضرت ابو سیف جو فرزند رسول کریم حضرت ابراہیم کی انا کے شوہر تھے ایک انصاری لوہار تھے اور ان کے گھر میں دن بھر دھواں بھرا رہتا تھا۔[102] حضرت ابو عبیدہ بن جراح فہری اور حضرت ابو طلحہ زید بن سہل انصاری گورکن تھے۔[103] عہد نبوی میں متعدد حلاقین (حجاموں) کا ذکر بھی ملتا ہے۔[104] کھالوں کو سکھانے اور کمانے کا فن بھی عام تھا کہ وہ تجارتی شے تھی۔ ان کے علاوہ شراب سازی، ہتھیار سازی، پارچہ بافی، کاغذ سازی اور اسی قبیل کی متعدد دوسری حرفتوں کا ذکر ملتا ہے اور متعدد جلیل القدر صحابہ کرام ان دستکاریوں کے ذریعہ ہی اپنی روزی کماتے اور مسلم معیشت کو ترقی دیتے تھے۔ اگرچہ یہ صنعت و حرفت برآمد

مقاصد کی تکمیل نہیں کرسکتی تھی تاہم وہ مقامی ضروریات کے لئے خاصی بڑی حد تک کافی تھی۔

جہاں تک محنت مزدوری کرنے والے طبقہ (اجیر) کا تعلق تھا تو ان میں سے ہر قسم کے مزدور تھے۔ گھریلو ملازمین میں غلاموں اور باندیوں کے علاوہ آزاد لوگ بھی تھے۔ حضرت ابوہریرہ حضرت عثمان بن عفان اور حضرت بنت غزوان کے اجیر رہے تھے۔ اور ان کی کھانے کپڑے پر چاکری کرتے تھے۔[104] متعدد خبر رسانوں اور رہبروں کا ذکر ملتا ہے جو اجرت پر یہ کام انجام دیا کرتے تھے۔[105] بعض لوگ اپنے جانوروں کو کرایہ پر دیتے تھے۔[106] سامان اور اشیاء ضرورت پہونچانے والے نجارے بھی اجرت پر کام کرتے تھے۔[107] حضرت جہجاہ بن سعید غفاری حضرت عمر بن خطاب کے غزوہ مریسیع میں اجیر تھے۔ حضرت موصوف نے اپنے گھوڑے کی دیکھ بھال کے لئے ایک سائیس اجرت پر رکھا تھا۔[108] غزوہ تبوک کے دوران حضرت یعلی بن منبہ اور عبید بن یاسر نے بھی اجیر رکھے تھے۔[109] یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ تجارت اور زراعت میں بہت سے اجیروں کی ضرورت پڑتی تھی اور ایسے زرعی اور تجارتی مزدور عہد نبوی میں بھی تھے۔ ان میں سے بہت سے غلام بھی تھے لیکن کافی آزاد اجیر بھی تھے۔[110] ایک انصاری کے ایک اجیر کا ذکر غزوہ سویق کے ضمن میں آتا ہے جس کو ابوسفیان بن حرب نے قتل کردیا تھا۔ ان کے علاوہ تعمیراتی کاموں کے مزدور دکاریگر دونوں پائے جاتے تھے۔ گلہ بانی کے لئے چرواہوں کی موجودگی ناگزیر تھی اور ان میں سے متعدد کا ذکر ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔[111] عرب میں اجرت پر دودھ پلائی اور انا رکھنے کا رواج تھا اور متمول لوگ اپنے بچوں کی پرورش و پرداخت ان سے کراتے تھے۔ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت حلیمہ سعدیہ کے گھر پلنے کا واقعہ مشہور ہے۔ آپ نے اپنے فرزند حضرت ابراہیم کے لئے جو حضرت ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے انا حضرت ام بردہ کو رکھا تھا اور معاوضہ میں ان کو ایک کھجور کا باغ عطا فرمایا تھا۔[112] مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر قسم کے مزدور تھے جو اپنے ماتھے کے پسینے کی کمائی سے اپنی روزی کماتے تھے۔

مدینہ منورہ کی مسلم معیشت میں دو اور ذرائع آمدنی یعنی اموال غنیمت اور صدقات نے بھی اپنا اپنا حصہ ۔ کردار ادا کیا تھا۔ اول الذکر کے بارے میں کہیں اور بحث کی جاچکی ہے کہ ایک موٹے سے اندازے کے مطابق دہ سالہ مدنی زمانے میں اس سے حاصل ہونے والی کل آمدنی

تقریباً باسٹھ ملین درہم تھی مگر عساکر اور مہموں پر ہونے والے مصارف کو منہا کرنے کے بعد اس سے حاصل شدہ منفعت تقریباً صفر ہو جاتی ہے یا زیادہ سے زیادہ کل معیشت کا صرف ایک فیصد تناسب رہ جاتا ہے[۲۹]۔ جہاں تک صدقات سے حاصل ہونے والی دولت کا تعلق ہے تو اس پر مفصل بحث وقت طلب ہے، یہاں مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا صرف ایک حصہ ہی مدینہ والوں کے حصے میں آتا تھا اور باقی حصے دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر یا علاقائی ولایات کے باشندوں پر خرچ ہو جاتے تھے۔ بہر حال بعض صدقات کی رقوم کا ذکر ملتا ہے اور ان کا مدنی معیشت کے بعض دوسرے ذرائع سے حاصل شدہ رقوم سے موازنہ کرنے پر بڑے دلچسپ حقائق سامنے آتے ہیں۔ مملکت بحرین سے ایک سال کل مالیہ ستر یا اسی ہزار درہم ملا تھا۔ تقریباً اتنا ہی مالیہ عمان سے اور نجران سے بھی حاصل ہوا تھا[۳۰]۔ گویا کہ ان تین ولایات سے آنے والی کل رقم دو ڈھائی لاکھ درہم تھی۔ یہ کتنی حیرت انگیز اور دلچسپ حقیقت ہے کہ تقریباً اتنی ہی مجموعی رقم مسلمانوں نے اپنے عطیات کے ذریعہ غزوۂ تبوک کے نادار و بے آسرا مجاہدین کے لئے جمع کی تھی اور ایک فرد واحد یعنی حضرت عثمان غنی کا عطیہ تو ایک پوری مملکت کے سالانہ مالیہ کے برابر تھا[۳۱]۔ ظاہر ہے کہ یہ حضرات عثمان غنی کی کل دولت نہیں تھی بلکہ اس کا صرف ایک حصہ تھا۔ عہد نبوی میں مدینہ منورہ کی مسلم معیشت کی جو تصویر ان حقائق کی روشنی میں ابھرتی ہے اس میں سب سے زیادہ جس عنصر نے حصہ لیا تھا وہ تجارت اور زراعت کے پیشے تھے۔ پھر کچھ حصہ ان کے بعد دستکاری اور مزدوری کا تھا۔ اموال غنیمت کا حصہ اگر ایک فیصد تھا تو صدقات کا اس سے بھی کم کیونکہ ان کی آمدنی کافی محدود اور عہد نبوی کے آخری دو تین برسوں میں ہوئی تھی۔ مجموعی طور سے مدنی معیشت اپنے مہاجر اور انصاری باشندوں کی محنت و مشقت کے طفیل استحکام کی طرف روز بروز بڑھ رہی تھی۔

تعلیقات و حواشی

۱؎ سمہودی، وفاء الوفاء، قاہرہ طبع، غیر مورخہ، ص ۱۱۲-۱۱۶ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، آکسفورڈ ۱۹۵۶ء
ص ۱۹۳ ۲؎ مسلم نظریہ کے لئے ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول طبع اعظم گڑھ ۱۹۷۶ء، ص ۱۷۹ ۳؎
مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، ص ۱۹۳-۱۹۵ ۔ ۴؎ ابن اسحاق، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ واقدی، کتاب المغازی، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء
بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۳۰۹ ۵؎ مذکورہ بالا، ص ۲۰۹ ۶؎ مذکورہ
بالا ۷؎ انساب الاشراف، اول، ص ۲۶۶ ۸؎ ابن اسحاق، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ واقدی، ص ۲۷۰-۲۷۳؛ بلاذری،
فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۳۱-۳۶ ۹؎ واقدی، ص ۵۰۱ اور ص ۵۱۲ وغیرہ؛ فتوح البلدان، ص ۳۴-۳۵
۱۰؎ حوالہ جات سابقہ ۱۱؎ حوالہ جات سابقہ ۱۲؎ واقدی ص ۱۷۹ نیز مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا، ص ۲۰۹
۱۳؎ واقدی، ص ۲۷۴؛ ص ۶۳۴، نیز ملاحظہ ہو ص ۱۸۸-۱۸۹ کعب بن اشرف یہودی کے سودی کاروبار کے لئے جامع
ترمذی، کتاب البیوع ۱۴؎ واقدی، ص ۳۷۴ ۱۵؎ واقدی ص ۱۰۱-۱۰۲ نیز بخاری، باب الرطب والتمر
۱۶؎ واقدی ص ۶۳۴ ۔ نیز دار قطنی بحوالہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم ص ۳۰۲ ۱۷؎ بحوالہ شبلی نعمانی، دوم ص ۳۰۱
۱۸؎ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء، چہارم ص ۳۳۰ ۔ یہ تاثر حضرت ابوہریرہ دوسی
کی روایت کی بنا پر پیدا ہوا کہ مہاجرین بازاروں کے کاروبار میں اور انصار کھیتوں میں مشغول رہا کرتے تھے۔ نیز انساب
الاشراف، اول، ص ۳۱۳ ۔ ۱۹؎ مثلاً حضرت ابوشعیب ایک انصاری تھے۔ ان کا غلام بازار میں گوشت کی دوکان
رکھتا تھا۔ بخاری بحوالہ شبلی نعمانی، دوم ص ۲۹۶ ۲۰؎ واقدی، ص ۲۰۷، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ انساب الاشراف، اول
ص ۲۱۱ نیز بخاری، باب کلام الرب مع اہل الجنۃ ۲۱؎ واقدی، ص ۲۰۷ ۲۲؎ واقدی ص ۴۴ ۲۳؎ واقدی
ص ۱۰۵ نیز ملاحظہ ہو مونٹگمری واٹ، ص ۳۶-۳۷ نیز انساب الاشراف، اول ص ۳۴۳ وغیرہ ۲۴؎ واقدی ص ۵۴۳
انساب الاشراف، اول ص ۲۴۶ ۲۵؎ انساب الاشراف، اول ص ۳۱۱ ۲۶؎ واقدی، ص ۲۰۷ وغیرہ؛
انساب الاشراف، اول ص ۵۱۸-۵۱۹؛ فتوح البلدان ص ۳۱ ۲۷؎ فتوح البلدان، ص ۳۱ ۲۸؎ واقدی،
ص ۲۰۷، ص ۲۷۲، ص ۴۳۶، ص ۵۴۷، ص ۶۷۷، ابن سعد، سوم ص ۶۱۵ ۲۹؎ واقدی، ص ۲۰۷ وغیرہ۔
۳۰؎ ابن سعد، سوم، ص ۱۲۶ نیز ملاحظہ ہو واقدی ص ۳۱، ۳۴۹ ۳۱؎ ابن اسحاق، ص ۲۲۸؛ شبلی نعمانی
دوم ص ۲۵۹ ۳۲؎ واقدی ص ۵۰۹، ص ۱۰۲۷ ۳۳؎ ان صحابہ کرام کے احوال کے لئے ملاحظہ ہو واقدی ص ۲۰۷
ص ۱۰۱-۱۰۲، ص ۵۰۹، ص ۵۲۱-۵۲۲، ص ۶۵۸، ص ۹۰۸-۹۰۹، ص ۹۹۲، ص ۱۰۲۸-۱۰۳۰، ص ۱۰۵۵ وغیرہ؛ ابن سعد
سوم اور چہارم تراجم صحابہ مذکورہ بالا نیز اسد الغابہ، تہران طبع، تراجم صحابہ ۔ انساب الاشراف اول ص ۳۴۲ وغیرہ

۳۴؎ انساب الاشراف، اول ص۸-۵۲۵ ۳۵؎ ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون، تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جلد۲، شمارہ۲ ۳۶؎ ابن سعد، سوم، ص۸۶-۱۸۶ ۳۷؎ ابن سعد، سوم ص۷-۲۴۳ - نیز ابن اسحاق ص۲۱۷ ۳۸؎ ابن سعد، سوم، ص۱۰، ص۶-۷، ۳۹؎ ابن سعد، سوم ص۲-۱۲۱ - ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون مذکورہ بالا۔ نیز اسد الغابہ، سوم ص۳۱۶؛ بخاری، کتاب البیوع۔ ۴۰؎ ابن سعد، سوم، ص۱۷۳، ص۲۲-۲۱۵؛ انساب الاشراف، اول ص۲۷ ۴۱؎ مضمون مذکورہ بالا، نیز ابن سعد، سوم، ص۸-۱۰۷ ۴۲؎ ابن سعد، سوم ص۱۱۴ ابن قتیبہ دینوری، کتاب المعارف، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص۲۱۸ ۴۳؎ ابن سعد، سوم ص۹-۱۴۵؛ واقدی ص۱۱۵ ۴۴؎ ابن سعد، سوم ص۱۳۹ ان کا مکان بنی عمرو بن عوف کے محلہ میں تھا اور انہیں کے باغات کے قریب ان کا باغ تھا۔ ۴۵؎ ابن سعد، سوم ص۱۶۳۔ بدر میں ان کے پاس حربی گھوڑا تھا جو بجائے خود تمول کی نشانی تھی۔

۴۶؎ ابن سعد، سوم ص۹۱ ۴۷؎ ابن سعد، سوم، ص۱۵۹ وغیرہ ۴۸؎ ابن سعد، سوم۔ ص۶۱۳ ۴۹؎ ابن سعد، چہارم، تراجم مذکورہ بالا۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۳۵۹ھ، دوم ص۲۳، ابن اسحاق ص۱۸۷ ۵۰؎ ازرقی، کتاب اخبار مکہ، مرتبہ دستنفلڈ، بیروت ۱۹۶۴ء، ص۷۰ نیز مارگولیتھ، محمد اینڈ دی رائز آف اسلام، لندن ۱۹۰۵ء ص۲۷۴، نیز واقدی، ص۸۳۸ ۵۱؎ واقدی، ص۳-۷۰۲ ابن سعد، چہارم ص۲۷ نیز مارگولیتھ ص۱۴۱ ۵۲؎ اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، آکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص۳-۲ ۵۳؎ منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، ص۵-۲ وغیرہ ۵۴؎ خاکسار کا مضمون تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جلد۲ شمارہ۲ ۵۵؎ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، حیدرآباد دکن ۱۹۶۴ء ص۸-۲۶۳؛ ازرقی ص۲-۱۳۱، مسند احمد بن حنبل بحوالہ مارگولیتھ، ص۱۴۱، ص۹-۶۸ - ملاحظہ ہو واقدی، ص۲۱۲، ص۳۷۴، ص۱۰۵ ۵۶؎ واقدی، ص۲۰۴ وغیرہ نیز منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ ص۳۵ ۵۷؎ واقدی، ص۱۹۶ نیز منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ ص۲۲۶ ۵۸؎ منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، ص۳۳ ۵۹؎ واقدی، ص۵۲۳ کے مطابق ایک کارواں جو شام گیا تھا اس کی قیادت حضرت سعد بن عبادہ نے کی تھی ۶۰؎ واقدی ص۱۰۲ ۶۱؎ واقدی ص۸-۳۸۷؛ انساب الاشراف، اول ص۳۴۰ ۶۲؎ واقدی، ص۲-۳۸۱ ۶۳؎ واقدی، ص۴۰۰ ۶۴؎ واقدی ص۴۱۳ ۶۵؎ واقدی، ص۱-۲۸۰ نیز ص۷-۴۶۹ ۶۶؎ واقدی، ص۴۷۵ ۶۷؎ واقدی ص۴۲۷ ۶۸؎ واقدی، ص۹-۹۰۸ ۶۹؎ ابن سعد، چہارم، ص۹-۲۸۸؛ انساب الاشراف اول، ص۵۰۹ ۷۰؎ واقدی، ص۷-۵۳۶ ۷۱؎ واقدی، ص۳-۷۰۲؛ ابن سعد، چہارم ص۲۶۹ ۷۲؎ منٹگمری واٹ محمد ایٹ مدینہ ص۸-۲۹۶، ص۶۰-۳۵۹ وغیرہ؛ ابوداؤد، سنن، باب اخذ الجزیہ مسلم، باب بیع القلادہ، باب الصرف نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم ص۹-۱۴۷

۷۳؎ شبلی نعمانی، دوم ص۳۵۸ ۔ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۱۹۲۰ ان کے سودی کاروبار کے لیے حضرت حویصہ اور محیصہ کے ساتھ ۷۴؎ ابن ہشام، دوم ص۲۳ ۷۵؎ ابن سعد، سوم، ص۱۱۱؛ نیز مارگولیتھ ص۹۶؛ بیہقی، السنن الکبریٰ، حیدرآباد دکن طبع، کتاب البیوع، باب الربوا ۷۶؎ ایضاً ۷۷؎ ابن سعد، چہارم، ص۲۶۹ ۷۸؎ شبلی، مذکورہ بالا ۷۹؎ ابن اسحاق، ص۸۴؛ مارگولیتھ، ص۹۴ ۸۰؎ محمد ایٹ مدینہ، ص۸-۲۹۶ ۸۱؎ واقدی، ص۸۳۸، ص۹۷۱ وغیرہ؛ انساب الاشراف، اول ص۳۹۱ ص۴۲۷۔ ازرقی، ص۷۰؛ واقدی، ص۸۳۸ وغیرہ نیز ابن اسحاق، ص۱۹۳ ۸۲؎ واقدی ص۱۱۰-۲ ۸۳؎ واقدی ص۹-۹۰۸ ۸۴؎ واقدی ص۷۷۹ ۸۵؎ واقدی ص۲۳ ۸۶؎ ابن سعد سوم ص۱۹۲ ۸۷؎ ایضاً ص۲۷۷ اور ص۳۵۸ ۸۸؎ واقدی ص۷۴۳ نیز ملاحظہ ہو انساب الاشراف، اول ص۸-۵۳۵ ۔ ۸۹؎ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ملاحظہ ہو انساب الاشراف اول ص۱۲-۵۰۹ ؛ نیز واقدی، ص۵۳۹ ۹۰؎ واقدی، ص۶-۴۲۵، ص۵۲۹ وغیرہ ۹۱؎ ابن سعد سوم ص۷-۱۸۶ ۹۲؎ واقدی، ص۵۲۴، ص۵۰، ص۵۲۷، ص۶-۵۰۷۷ وغیرہ ۹۳؎ واقدی، ص۷-۵۲۶ وغیرہ؛ انساب الاشراف، اول، ص۱۳۵ وغیرہ ۔ نیز ابن سعد، سوم چہارم تراجم صحابہ مذکورہ بالا ۹۴؎ ابن سعد، سوم ص۶-۱۶۴، ص۲۲۸؛ انساب الاشراف، اول، ص۸-۷۷ اور ص۷-۱۷۶ ۹۵؎ انساب الاشراف، اول، ص۵۲۱ ۹۶؎ واقدی ص۸۹۸ ۹۷؎ شبلی نعمانی دوم ص۲۹۸ ۹۸؎ ابن سعد، چہارم ص۵-۳۷۴؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۷ ۹۹؎ انساب الاشراف، اول ص۲۹۰، ص۳۱۳ وغیرہ ۱۰۰؎ ابن سعد، چہارم ص۸۹ ۱۰۱؎ انساب الاشراف، اول ص۵۰۶ ۱۰۲؎ شبلی نعمانی، دوم ص۲۰۴ ۱۰۳؎ انساب الاشراف، اول ص۴۷۳ ۱۰۴؎ ابن سعد، چہارم ص۲۲۶ ۱۰۵؎ واقدی ص۱۰۶، ص۶۲۲، ص۹۸۷، نیز ص۶-۲۴۴ وغیرہ ۱۰۶؎ واقدی، ص۸-۳۶۷ ۱۰۷؎ واقدی ص۳۰۴ ۱۰۸؎ واقدی، ص۱۵۱ اور ص۱۸۴ ۱۰۹؎ واقدی ص۱۰۱۲ اور ص۱۰۲۲ ۱۱۰؎ واقدی ص۳۳۳ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۱۵۰ وغیرہ ۱۱۱؎ ایضاً۔ ابن سعد سوم ص۱۷۳ وغیرہ ۱۱۲؎ انساب الاشراف، اول ص۵۰۲ ۱۱۳؎ خاکسار کا مضمون تحقیقات اسلامی، جلد ۱ شمارہ ۲ ۱۱۴؎ فتوح البلدان ص۷۷، ص۹۲ وغیرہ ۱۱۵؎ انساب الاشراف، اول، ص۳۶۸ نیز ابن اسحاق ص۶۰۳؛ واقدی، ص۹۹۱؛ طبری، سوم ص۱۰۳

بحث ونظر

اسلام کا تصوّر عبادت

ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی

جب ہم عبادت کے زاویۂ نگاہ سے مسلمانوں کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ ہم کو تین نمایاں طبقات میں منقسم دکھائی دیتے ہیں، ایک طبقۂ عوام، دوسرا طبقۂ علماء اور تیسرا طبقۂ مشائخ ۔طبقۂ عوام میں ناخواندہ اور خواندہ دونوں ہی طرح کے مذہبی اور نیم مذہبی مسلمان شامل ہیں۔ ان کا تصوّر عبادت نہایت ہی محدود، مبہم اور ناقص ہے، اور یہ چند عبادات مثلاً نماز، روزہ اور حج تک محدود ہے۔ زکوٰۃ اس میں شامل نہیں ہے۔ وہ زبان سے اس کے جزو عبادت ہونے کے منکر تو نہیں لیکن اس باب میں ان کا جو طرز عمل ہے وہ صاف بتاتا ہے کہ وہ فی الواقع اسے جزو عبادت نہیں سمجھتے۔ عبادات ثلاثہ یعنی نماز، روزہ اور حج کے ساتھ اگر آپ چند ثانوی اعمال مثلاً قربانی، دعا اور تلاوت قرآن مجید (ناظرہ) کو بھی شامل کرلیں تو ان کے تصور عبادت کی تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔

عام مسلمان عبادات کے صرف ظاہری اشکال واحکام ہی کی پیروی کو اصل عبادت سمجھتے ہیں۔ وہ فی الواقع عبادات کی حقیقت اور ان کی غرض وغایت سے بالکل بے خبر ہیں۔ وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ عبادات کا ایک انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے کیا ربط وتعلق ہے؟ یہی وجہ ہے کہ وہ (مستثنیات سے قطع نظر) عبادات مفروضہ کی بجاآوری کے باوجود اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف النوع اعمال واشغال میں خدا کی اطاعت وفرماں برداری کو ضروری خیال نہیں کرتے اور شب وروز ایسے افعال کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں جو سراسر خدا کے حکم وہدایت کے منافی ہوتے ہیں۔

جہاں تک طبقۂ علماء کا تعلق ہے تو ایک محدود حلقہ کو چھوڑ کر، ان کا تصوّر عبادت بھی

عام مسلمانوں کے تصور عبادت سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ان کے نزدیک بھی عقائد کی درستگی، چند عبادات بالخصوص، نماز اور روزہ کی ادائیگی اور چند معروف امور کی انجام دہی کا نام عبادت ہے۔ طبقۂ مشائخ کا تصور عبادت یہ ہے کہ آدمی دنیا کے ہنگاموں سے الگ ہو کر کسی گوشۂ مسجد یا خانۂ خلوت میں بیٹھ کر ذکر و عبادت الٰہی میں اپنا وقت گزار دے۔ یہ خانقاہی تصور عبادت کہلاتا ہے۔

آئیے دیکھیں کہ اسلام کا صحیح تصور عبادت کیا ہے تاکہ ہم میں سے ہر شخص خواہ وہ کسی بھی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہو، اس کی روشنی میں اپنے تصور عبادت اور اس کے عملی اشکال و مظاہر کا جائزہ لے کر اس میں موجود نقائص کی اصلاح کر سکے۔

عبادت کے لغوی معنی

عبادت کے عام لغوی معنی غایت درجہ عجز و تذلل کے ہیں[۱]۔ اسی لئے عربی زبان میں اس راستے کو جو آمد و رفت کی کثرت سے پامال ہو گیا ہو طریق معبّد کہا جاتا ہے[۲]۔ اس لفظ کے لغوی معنی کی وضاحت کرتے ہوئے امام راغب لکھتے ہیں:

"عبودیت کے معنی اظہار فروتنی کے ہیں۔ اسی لئے اس کی مستحق صرف وہ ذات ہے جس کے افضال و عنایات بے پایاں ہیں۔ اسی لئے ارشاد ہے: ۱۵

تعبدوا الا ایاہ ' صرف اسی کی عبادت کرو[۳]

قاضی شوکانی اپنی تفسیر میں اس لفظ کی شرعی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

وفی الشرع عبارة عما	شرع میں عبادت اس کو کہتے ہیں جو
یجمع کمال المحبة و	انتہائی محبت، فروتنی اور خوف کی
الخضوع والخوف[۴]	جامع ہو۔

[۱] کشاف (زمخشری) ج ا ص ۱۶۰ [۲] روائع البیان تفسیر آیات الاحکام من القرآن ج ا ص ۲۷ (محمد علی الصابونی) طبع دمشق [۳] مفردات امام راغب [۴] فتح القدیر جلد ا صفحہ

مخدوم علی مہائمی اپنی معروف تفسیر تبصیر الرحمٰن وتیسیر المنان بعض مایشیر الی اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں:

العبادة تذلل للغیر عن اختیار لغایة تعظیمه[1] — عبادت اپنے اختیار سے دوسرے کی غایت درجہ تعظیم کی غرض سے اس کے لئے اظہار فروتنی کا نام ہے۔

عبادت کے ایک دوسرے معنی اطاعت کے بھی ہیں بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس کے اصل معنی اطاعت و فرماں برداری ہی کے ہیں، عجز و تذلل اور پرستش اطاعت و انقیاد کے لازمی نتائج ہیں، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ آدمی کسی کا مطیع و فرماں بردار ہو اور اس کے افعال اور حرکات و سکنات سے عجز و فروتنی کا اظہار نہ ہو۔ عربی کے دو معروف لغات، قاموس اور لسان العرب میں عبادت کے معنی اطاعت ہی کے لکھے ہیں۔ لسان العرب کے الفاظ ہیں: العبادة الطاعة۔ ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع وكل من دان لملك فهو عابد له۔ والعابد الخاضع لربه المستسلم المنقاد لامره۔ عبد الطاغوت، اطاعه يعني الشيطان۔

عبادت کے قرآنی معنی

قرآن مجید میں اس لفظ کے مختلف استعمالات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے حقیقی معنی جیسا کہ لسان العرب میں مذکور ہے، اطاعت و فرماں برداری کے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ آیا ہے:

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ — اے نبی، ان لوگوں سے کہدو کہ مجھے ان ہستیوں کی اطاعت و پرستش سے منع کر دیا گیا ہے جنھیں تم خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہو، میں بھلا یہ کام کیسے کر سکتا ہوں جب کہ میرے پاس واضح

(مومن: ۶۶) علم و دلائل آچکے ہیں۔ اور مجھے تو یہی حکم دیا گیا ہے کہ میں رب العٰلمین کے آگے سرِ اطاعت خم کر دوں۔

دوسری جگہ آیا ہے:

قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ وَّنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ (بقرہ: ۱۳۳)

انھوں نے (اولادِ یعقوبؑ) کہا کہ ہم تیرے معبود اور تیرے آباو اجداد — ابراہیمؑ، اسماعیلؑ اور اسحاق — کے معبود کی اطاعت و پرستش کریں گے جو معبودِ واحد ہے اور ہم اسی کے مطیع و فرماں بردار ہیں۔

مذکورہ دونوں آیتوں میں "اُسْلِمَ" اور "مُسْلِمُوْنَ" کے الفاظ دراصل "اَعْبُدُ" اور "نَعْبُدُ" کی وضاحت کے لئے آئے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ اسلام کے معنی اطاعت و فرماں برداری کے ہیں، اس لئے عبادت کے معنی بھی اطاعت و فرماں برداری کے ہوئے جس میں پرستش کا مفہوم بھی شامل ہے۔

ایک اور جگہ واضح طور پر اطاعت ہی کے معنی میں آیا ہے:

فَقَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُوْنَ (مومنون: ۴۷)

انھوں نے کہا، کیا ہم اپنے ہی جیسے دو آدمیوں پر ایمان لائیں حالانکہ ان کی قوم ہماری مطیع و فرماں بردار ہے۔

قرآن مجید میں بعض مقامات پر عبادت کے بالمقابل استکبار کا لفظ استعمال کیا گیا ہے مثلاً ایک جگہ آیا ہے: وَمَنْ يَّسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ اِلَيْهِ جَمِيْعًا (نساء: ۱۷۲) "اور جو شخص ہماری اطاعت و بندگی کو اپنے لئے عار سمجھتا ہے اور استکبار کرتا ہے تو (ایک دن) وہ عنقریب سب کو اپنے پاس جمع کرے گا۔" استکبار کے لفظی معنی کو خود قرآن مجید کی متعدد آیات میں کھول کر بیان کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آیا ہے:

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِنْ دَآبَّةٍ وَّالْمَلٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا

یَسْتَکْبِرُوْنَ (نحل۔ ۴۹) زمین اور آسمانوں کی تمام ذی حیات مخلوقات اور فرشتے سب اللہ کے آگے سربسجود ہیں اور وہ استکبار نہیں کرتے۔" دوسری جگہ آیا ہے خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ (سجدہ۔ ۱۵) "وہ (اہل ایمان) سجدہ میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں اور وہ تکبر نہیں کرتے۔"

ان آیات قرآنی سے معلوم ہوا کہ استکبار کے معنی خدا کے بالمقابل اپنی ہستی کو بڑی چیز سمجھنے اور اس کے سامنے سر اطاعت جھکانے سے اعراض کرنے کے ہیں اس لئے لازماً عبادت کے معنی بھی خدا کے بالمقابل اپنی ہستی کو حقیر۔ ناچیز سمجھنے اور اس کے سامنے سر اطاعت خم کر دینے کے ہوئے۔ فی الواقع سر اطاعت جھکانے سے گریز کرنا استکبار اور سر اطاعت جھکا دینے ہی کا نام عبادت ہے۔

قرآن مجید میں عبادت کا لفظ عام اطاعت کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے مثلاً ایک جگہ آیا ہے: يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ (مریم: ۴۴) "ابا جان، شیطان کی عبادت نہ کیجئے۔" دوسری جگہ آیا ہے: بَلْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ الْجِنَّ (سبا۔ ۴۱) "بلکہ وہ جنوں کی عبادت کرتے تھے۔" ایک اور جگہ آیا ہے: وَالَّذِيْنَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوْتَ اَنْ يَّعْبُدُوْهَا... (زمر۔ ۱۷) "اور جن لوگوں نے طاغوت کی عبادت سے اجتناب کیا۔"

کون کہہ سکتا ہے کہ ان آیات مذکورہ میں شیطان، جن اور طاغوت کی عبادت کے معنی ان کی پرستش کے ہیں۔ معروف معنوں میں شیطان، جن اور طاغوت کی عبادت کوئی آدمی بھی نہیں کرتا، اس لئے ماننا ہوگا کہ ان آیات میں عبادت کے معنی اطاعت و بندگی ہی کے ہیں۔

لغات، مفسرین کی تشریحات اور قرآن مجید میں اس کے مختلف استعمالات سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ عبادت کے حقیقی معنی خدا کی اطاعت و بندگی کے ہیں ایسی اطاعت و بندگی جس میں غایت درجہ عجز و فروتنی اور خضوع و تذلل پایا جائے۔

عبادت کا مفہوم

عبادت کے لغوی معنی متعین ہو جانے کے بعد اس کا مفہوم خود بخود متعین ہو جاتا ہے یعنی

خدا کی اطاعت و بندگی کرنا۔ لیکن اطاعت و بندگی کا مفہوم صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ آدمی شب و روز کے چند معین اوقات میں خدا کے سامنے سرنگوں ہو جائے اور چند مقررہ اعمال و رسوم عبادت بجا لائے بلکہ اس کا مفہوم اس سے کہیں زیادہ وسیع، جامع اور ہمہ گیر ہے۔ جب ایک آدمی خدا کے سامنے اپنا سر جھکاتا ہے تو وہ اپنے اس عمل کے ذریعہ جہاں استکبار کے بجائے عجز و تذلل کا اظہار کرتا ہے وہاں یہ بھی اقرار و اعلان کرتا ہے کہ خدا ہی اس کا حاکم و مالک ہے اور وہ اس کا مطیع و فرماں بردار ہے۔ اس واضح اقرار و اعلان کے بعد بھی اگر وہ معاملات زندگی میں خدا کے احکام کی تعمیل سے روگردانی کرتا ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ اس نے فی الواقع دل سے خدا کی حاکمیت اور فرماں روائی کو تسلیم ہی نہیں کیا ہے۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی نوکر صبح و شام اپنے مالک کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑا رہے اور اس کی تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے قلابے ملاتا رہے، لیکن مالک کے کسی حکم و ہدایت کو بجا نہ لائے، بلکہ دن بھر ایسے کام کرے جو مالک کی مرضی اور منشا کے بالکل خلاف ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس کا مالک اس کی اس ظاہری اطاعت اور زبانی مدح سرائی سے اس کو ایک سچا، مخلص اور اطاعت شعار نوکر کبھی تسلیم نہ کرے گا، بلکہ اس کے برعکس اس کو منافق اور پرلے درجے کا عیار قرار دے گا، اور اس کی قصیدہ خوانی کو مکر، تملق اور مطلب برآری پر محمول کرے گا۔ اور اگر وہ برابر اسی منافقانہ طرز عمل کا مظاہرہ کرتا رہے گا تو مالک ایک دن اس کو جھوٹا، مکار اور گندم نما جو فروش قرار دے کر نوکری سے نکال باہر کرے گا۔

فی الواقع حقیقی عبادت کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ اپنے اعضاء و جوارح سے اظہار اطاعت کے ساتھ ہی جس کا دوسرا نام پرستش ہے، اپنے تمام اعمال زندگی سے بھی حتی الوسع خدا کی اطاعت کا ثبوت بہم پہنچانے اور اس کے احکام کی خلاف ورزی سے بچے۔ اس حقیقت کا اظہار قرآن مجید میں ایک دو جگہ نہیں متعدد مقامات پر کیا گیا ہے، مثلاً ایک جگہ آیا ہے:

فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ	حسب استطاعت خدا سے ڈرتے رہو یعنی
وَاسْمَعُوْا وَاَطِیْعُوْا	اس کی نافرمانی سے بچو، اور بات کو سنو
(التغابن: ۱۶)	اور مانو۔

دوسری جگہ آیا ہے:

اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ (نوح: ۳)	یہ کہ اللہ کی اطاعت وبندگی کرو اور اس کی نافرمانی سے بچو۔

ایک اور جگہ آیا ہے:

وَاِبْرَاهِیْمَ اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ (عنکبوت: ۱۶)	اور ابراہیم نے جب اپنی قوم کے لوگوں سے کہا کہ اللہ کی اطاعت وبندگی کرو اور اس کی نافرمانی سے بچو۔

یہ آیات صاف بتا رہی ہیں کہ خدا کی اطاعت وبندگی کا مفہوم یہی ہے کہ بندہ اس کے احکام کی خلاف ورزی سے بچے اور زندگی کے ہر شعبے میں اس کی اطاعت وفرماں برداری کرے۔ کسی بھی شعبۂ زندگی میں خدا کی اطاعت سے انحراف کرنا دراصل شیطان کی اطاعت واتباع کے مرادف ہے، ارشاد ہے:۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِی السِّلْمِ كَآفَّةً وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّیْطٰنِ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ (البقرہ: ۲۰۸)	اے ایمان والو، اسلام (اطاعت وبندگی) میں پورے کے پورے داخل ہوجاؤ اور شیطان کے نقش قدم کی پیروی نہ کرو، بے شک وہ تمہارا کھلا ہوا دشمن ہے۔

عبادت کا وسیع مفہوم

اسلام نے صرف یہی نہیں بتایا کہ عبادت کا مطلب خدا کی اطاعت وبندگی ہے اور یہ کہ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی شعبوں میں حتی المقدور اس کی اطاعت وفرماں برداری کی جائے، بلکہ یہ بھی بتایا کہ اطاعت وبندگی کی مستحق تنہا خدائے وحدہ لاشریک کی ذات ہے، اس کے سوا اس کائنات مادی میں کوئی شے بھی ایسی نہیں ہے جو انسان کی اطاعت وبندگی کی سزاوار ہو حتیٰ کہ کوئی بڑے سے بڑا انسان بھی اطاعت وبندگی کے لائق نہیں ہے۔

اس واضح حقیقت کے باوجود اگر کوئی شخص خدا کے ساتھ کسی دوسری مخلوق ہستی کو بھی مستحقِ اطاعت اور سزاوارِ بندگی سمجھتا ہے تو پھر خدا کی عبادت کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے ہیں، اور اسی کا نام اصطلاحِ قرآن میں شرک ہے۔ اسی لئے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر عبادت کے ساتھ اخلاصِ دین کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آیا ہے:

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ (زمر: ۲)

(اے محمد) یہ کتاب ہم نے تمہاری طرف ٹھیک ٹھیک حق کے مطابق اتاری ہے پس تم اللہ ہی کی اطاعت و بندگی کرو دین کو اسی کے لئے خالص رکھتے ہوئے۔

دوسری جگہ آیا ہے:

وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (اعراف ۲۹)

ہر عبادت کے وقت اپنے رخ (یعنی توجہ) کو ٹھیک ٹھیک اسی طرف) قائم رکھو اور دین کو اسی کیلئے خالص رکھتے ہوئے اسے پکارو۔

ایک اور جگہ آیا ہے:

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (بینہ: ۵)

اور ان کو بجز اس کے کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ یکسو ہو کر اللہ کی اطاعت و بندگی کریں دین کو اسی کے لئے خالص کرتے ہوئے۔

ان آیات میں عبادت کے ساتھ اخلاصِ دین کا جو حکم دیا گیا ہے اس کے حقیقی مفہوم کو متعین کرنے کے لئے اخلاص اور دین کے الفاظ کی لغوی تحقیق نہایت ہی ضروری ہے۔

اخلاص کے لفظی معنی کسی چیز کی آمیزش سے دوسری چیز کو چھانٹ کر الگ کر دینے کے ہیں۔ اخلاص کا مادہ خلص ہے۔ خلص الماء من الکدر " پانی کا میل کچیل سے پاک و صاف ہونا" (منجد) اسی سے لفظ خالص بنا ہے جو اردو میں کثیر الاستعمال ہے۔ عربی میں ھذا ثوبٌ خالصٌ کے معنی ہیں "یہ صاف رنگ کا کپڑا ہے" یعنی اس میں کسی دوسرے رنگ کی آمیزش نہیں ہے۔

دین کے معنی لغت میں متعدد ہیں: مذہب، ملت، عادت، جزا، قانون اور اطاعت وغیرہ چنانچہ کہتے ہیں: قومٌ دینٌ "اطاعت گزار لوگ" (منجد) اسی مفہوم میں لسان العرب میں ہے الدین۔ الطاعة۔ دنته ودنت له ای اطعته۔ والدین للہ۔ انما هو طاعته والتعبد له۔ فی الحدیث: ارید من قریش کلمة تدین لهم بها العرب، ای تطیعهم وتخضع لهم۔ ثم دانت لبعد الرباب، ای ذلت له واطعته۔ یمرقون من الدین ای انهم یخرجون من طاعة الامام المفترض الطاعة۔ المدین، العبد۔ فلولا ان کنتم غیر مدینین ای غیر مملوکین۔

قرآن مجید میں یہ لفظ چار معنوں میں استعمال ہوا ہے، مذہب کے معنی میں اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (آل عمران۔ ۱۹) وَمَنْ اَحْسَنُ دِیْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْھَہٗ لِلّٰہِ (نساء: ۱۲۵) جزا کے معنی میں وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ.... (انفطار: ۱۷) قانون کے معنی میں مَا کَانَ لِیَاْخُذَ اَخَاہُ فِیْ دِیْنِ الْمَلِکِ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ (یوسف۔ ۷۶) وَلَا تَاْخُذْکُمْ بِھِمَا رَاْفَۃٌ فِیْ دِیْنِ اللّٰہِ (نور۔ ۲) اطاعت کے معنی میں: وَلَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَہُ الدِّیْنُ وَاصِبًا (نحل۔ ۵۲) اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ وَلَہٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّکَرْھًا وَّ اِلَیْہِ یُرْجَعُوْنَ (آل عمران۔ ۸۳)

آپ مذکورہ بالا لغوی اور قرآنی معانی کو پیش نظر رکھ کر اخلاص دین سے متعلق محولہ بالا آیات پر غور کریں تو صاف معلوم ہوگا کہ ان آیات میں دین کے معنی اطاعت ہی کے ہیں لہٰذا اخلاص دین کے معنی ہوئے، اطاعت کو خدا کے لئے خالص کرنا یعنی خدا کی اطاعت کے ساتھ کسی دوسرے کی اطاعت و بندگی نہ کرنا۔ فی الواقع خدا کی اطاعت و بندگی کے ساتھ کسی دوسرے کو خواہ وہ کوئی فرد ہو یا کوئی جماعت یا کوئی اجتماعی ادارہ، حاکم و مطاع تسلیم کرنا اور اس کے ہر حکم کو حکم خدا کی طرح واجب الاذعان سمجھنا اخلاص دین کے بالکل خلاف ہے۔ جو شخص بھی خدا اور غیر خدا اطاعت و بندگی کو ایک ساتھ جمع کرنا چاہتا ہے وہ درحقیقت شرک فی الربوبیت کا ارتکاب کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ خدا کے علاوہ بھی رب یا ارباب کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا بلکہ اسے اطاعت و بندگی کا بھی مستحق سمجھتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار قرآن مجید نے ان الفاظ میں کیا ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ ۚ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ○

(توبہ: ۳۱)

ان لوگوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنالیا اور مریم کے بیٹے مسیح کو بھی حالانکہ انھیں بجز اس کے کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ الٰہ واحد، اللہ کی اطاعت و بندگی کریں۔ فی الحقیقت اس کے سوا کوئی الٰہ کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔ پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ جو ایک عیسائی تھے، جب رسول اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر دولت اسلام سے بہرہ ور ہوئے تو انھوں نے بعض دوسرے سوالات کے علاوہ ایک سوال اسی آیت کا حوالہ دیتے ہوئے یہ بھی کیا تھا کہ اے اللہ کے رسول اس آیت میں کہا گیا ہے کہ ہم عیسائی اپنے علماء و مشائخ کو خدا بنا لیتے ہیں، ایسا تو کوئی بھی نہیں کرتا، پھر اس آیت کا مفہوم کیا ہے؟ آنحضورؐ نے فرمایا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جس کو تمہارے علماء و مشائخ حرام کہہ دیتے ہیں تم لوگ اسے حرام تسلیم کر لیتے ہو، اور جس کو یہ حلال کہہ دیتے ہیں اس کو تم بھی حلال مان لیتے ہو؟ انھوں نے کہا، ہاں ہم ایسا تو ضرور کرتے ہیں۔ آنحضورؐ نے فرمایا، بس یہی ان کو رب بنالینا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسانی زندگی کے لئے تشریع یعنی ضابطۂ عمل بنانے کا اختیار صرف خدائے علیم و خبیر کو حاصل ہے۔ کوئی بڑے سے بڑا عالم دین اور شیخ طریقت اس بات کا مجاز نہیں کہ وہ اپنی فکر و رائے اور آزاد مرضی سے حرام و حلال، جائز و ناجائز اور صحیح و غلط کی تعیین و تشریح کرے، اور اگر کوئی عالم دین اس کی جرأت کرتا ہے تو وہ فی الحقیقت خود کو رب قرار دیتا ہے، اور جو لوگ ایسے علماء و مشائخ کا اتباع کرتے ہیں وہ بھی گویا انھیں رب تسلیم کرتے ہیں، اور ایسا کر کے وہ خود کو دائرہ اسلام سے خارج کر لیتے ہیں۔

فی الواقع خدا کی اطاعت کے علاوہ کسی دوسرے کی اطاعت صرف اسی صورت میں جائز ہے

جب خود مطاع حقیقی یعنی خدا نے اس کی اطاعت کا حکم دیا ہو جیسا کہ قرآن مجید میں لکھا گیا ہے۔

یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا	اے ایمان والو، اطاعت کرو اللہ کی
اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ	اور اس کے رسول کی اور ان لوگوں کی
اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ	بھی جو تم میں سے اولی الامر ہوں پھر اگر
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ	تمہارے درمیان (اولی الامر کی اطاعت میں)
فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَ الرَّسُوْلِ	باہم کوئی اختلاف و نزاع واقع ہو جائے تو
(نساء - ۵۹)	(تصفیہ کے لئے) اسے اللہ اور اس کے
	رسول کی طرف پھیر دو۔

اس آیت میں خدا نے اپنی اطاعت کے علاوہ مومنوں کو دو مزید اطاعتوں کا حکم دیا ہے، ایک رسول کی اطاعت اور دوسرے اولی الامر کی اطاعت۔ جہاں تک رسول کی اطاعت کا تعلق ہے تو وہ دراصل خدا ہی کی اطاعت کی ایک عملی صورت ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کا جملہ خود صراحت کر رہا ہے کہ خدا کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت بھی ہر مسلمان پر واجب ہے۔ رہی آخر الذکر اطاعت یعنی اطاعت اولی الامر تو یہ اطاعت رسول کی طرح غیر مشروط طور پر واجب نہیں ہے جیسا کہ آیت مندرجہ صدر کے الفاظ "فان تنازعتم فی شیءٍ فردوہ الی اللہ والرسول" سے صاف ظاہر ہے بلکہ یہ اسی وقت تک واجب ہے جب تک کہ اولی الامر خدا و رسول کی اطاعت و پیروی کرتا ہے، خدا و رسول کی اطاعت و اتباع سے منحرف ہو جانے کے بعد اس کی اطاعت کسی مسلمان پر بھی واجب نہ ہوگی یہی بات آنحضورؐ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

السمع والطاعۃ علی المرءِ	مسلمان پر اپنے اولی الامر کی بات سننا

سلہ اولی الامر سے مراد صرف عمال حکومت نہیں ہیں، بلکہ اس کے مفہوم میں امت کے وہ تمام ارباب فکر و نظر شامل ہیں جو کسی بھی حیثیت سے مسلمانوں کے دینی، سیاسی، تمدنی، تعلیمی اور معاشرتی معاملات کے ذمہ دار ہوں۔

المسلم فی ما احب وکرہ مالم یؤمر بمعصیۃ فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ (بخاری ومسلم)

اور اس کو ماننا لازم ہے خواہ وہ بات اس کو پسند ہو یا ناپسند، بشرطیکہ اسے معصیت کا حکم نہ دیا جائے اور جب اسے معصیت کا حکم دیا جائے تو پھر نہ اس پر سننا ہی واجب ہے اور نہ ہی ماننا۔

ایک دوسری حدیث ہے

لاطاعۃ فی معصیۃ انما الطاعۃ فی المعروف (بخاری ومسلم)

معصیت میں کوئی اطاعت نہیں اطاعت صرف معروف میں ہے۔

ان احادیث سے بالکل واضح ہو گیا کہ خدا کی اطاعت کے علاوہ کسی دوسرے کی اطاعت صرف معروف میں جائز ہے۔ کیونکہ معروف میں کسی آدمی کی اطاعت دراصل خدا ہی کی اطاعت کے ہم معنی ہے، لیکن منکر میں کسی آدمی کی اطاعت نہ صرف اخلاص دین کے منافی بلکہ خدا کی صریح نافرمانی کے مرادف ہے۔

اخلاص دین کا ایک دوسرا مفہوم یہ بھی ہے کہ جو عمل اطاعت بھی انجام دیا جائے اس سے مقصود محض خدا کی رضا اور خوشنودی ہو۔ اس میں ذرہ برابر بھی ریا اور نمود کا کوئی عنصر شامل نہ ہو، کیونکہ جہاں خدا کی اطاعت کے ساتھ کسی دوسرے کی غیر مشروط اطاعت کرنا مخلصانہ عبادت کے منافی ہے وہاں اعمال اطاعت میں نمود و نمائش بھی غارت گر اخلاص عبادت ہے۔ اسی بات کو آنحضورؐ نے ان بلیغ الفاظ میں ارشاد فرمایا ہے: انما الاعمال بالنیّات (بخاری ومسلم) یعنی اگر کسی کام کے کرنے سے کوئی ذاتی غرض مثلاً حصول شہرت و عزت یا کوئی مادی منفعت پیش نظر ہے تو خواہ وہ کام بذات خود کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو عبادت کے زمرے میں شمار نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس کام کے کرنے سے خدا کی رضامندی اور اس کا تقرب مطلوب ہے تو خواہ وہ کام بادی النظر میں بالکل حقیر دکھائی دیتا ہو بلکہ سراسر دنیا کا کام معلوم ہوتا ہو اس پر عبادت کا اطلاق ضرور ہوگا اور روز آخرت خدا کی نظر میں مستحق اجر و ثواب ہوگا۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت سعدؓ نے خدمت نبوی میں آکر عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول، میں اپنی کل دولت راہ خدا میں خرچ کر دینا چاہتا ہوں" آپ نے فرمایا "سعدؓ جو کچھ راہ خدا میں صرف اس کی خوشنودی کی طلب میں خرچ کروگے اس کا ثواب تم کو ضرور ملے گا یہاں تک کہ جو لقمہ تم اپنی بیوی کے منہ میں اس غرض سے ڈالوگے اس کا بھی تم کو ثواب ملے گا۔[1]

خدا کی خالص اطاعت و بندگی کے ساتھ شکر نعمت بھی ضروری ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ آیا ہے۔

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُلُوْا مِنْ	اے ایمان والو، جو پاکیزہ چیزیں ہم
طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَاشْكُرُوْا	نے تم کو بخشی ہیں ان کو کھاؤ اور اللہ کا
لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ	شکر ادا کرو اگر تم حقیقت میں اسی کی
(بقرہ: ۱۷۲)	اطاعت و بندگی کرنے والے ہو۔

اس دنیا میں انسان کو جو نعمتیں بھی حاصل ہیں اور جن کا شمار مشکل ہے (وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا (ابراہیم)) وہ سب منعم حقیقی یعنی خدائے علیم و رحیم کی عطا کردہ ہیں۔ جو شخص بھی خدا پر ایمان رکھتا ہے اور اس کے آگے سربسجود ہوتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ خدا ہی کو اپنا منعم حقیقی سمجھے، اسی ایک ذات کو ہر حمد و ستائش کا مستحق جانے اور اس کی بخشی ہوئی نعمتوں کو اسی کی مرضی کے مطابق استعمال کرے۔[2] فی الواقع خدا کے علاوہ کسی دوسرے کو منعم و مُعطی سمجھنا اس کو شریک ربوبیت کرنا ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے:-

فَلَمَّآ اَثْقَلَتْ دَّعَوَا اللّٰهَ	پھر جب وہ حاملہ ہوگئی تو دونوں (بیوی
رَبَّهُمَا لَئِنْ اٰتَيْتَنَا صَالِحًا	و شوہر) نے مل کر اپنے رب حقیقی

---

[1] ادب المفرد امام بخاری (باب یوجر فی کل شئی) [2] شکر کے مفہوم میں یہی تین چیزیں داخل ہیں یعنی اعتراف نعمت، منعم کی تعریف و تعظیم اور نعمت کو منعم کی مرضی کے مطابق استعمال کرنا۔

لَنَكُونَنَّ مِنَ الشّٰكِرِيْنَ
فَلَمَّآ اٰتٰهُمَا صَالِحًا
جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ
فِيْمَآ اٰتٰهُمَا ۚ فَتَعٰلَى اللّٰهُ
عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ○ اَيُشْرِكُوْنَ
مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَّهُمْ
يُخْلَقُوْنَ ○ وَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ
لَهُمْ نَصْرًا وَّلَآ اَنْفُسَهُمْ
يَنْصُرُوْنَ ○

(اعراف ۱۸۹ تا ۱۹۲)

اللہ سے دعا کی کہ اگر تو نے ہم کو ایک نیک طینت اور تندرست بچہ دیا تو ہم تیرے شکر گزار ہوں گے۔ مگر جب اللہ نے ان کو ایک صحیح الاعضا اور نیک سرشت بچہ دے دیا تو وہ اس کی اس نعمت میں دوسروں کو اس کا شریک ٹھہرانے لگے۔ اللہ کی ذات بہت بلند و بالا ہے ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔ کیا یہ لوگ ان کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں جو کسی بھی چیز کے خالق نہیں بلکہ خود مخلوق ہیں، جو نہ تو ان کی مدد کر سکتے ہیں اور نہ ہی آپ اپنی مدد پر قادر ہیں۔

اخلاص اور شکر کی طرح توکل بھی عبادت کے وسیع مفہوم میں داخل ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے:

وَاِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهٗ
فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ
وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا
تَعْمَلُوْنَ ○

(ہود: ۱۲۳)

اور سارے معاملات اسی کی طرف لوٹائے جاتے ہیں، پس اے نبی تم اللہ کی اطاعت و بندگی کیے جاؤ، اور اسی پر پورا بھروسہ رکھو، جو کچھ تم لوگ کر رہے ہو تیرا رب اس سے بے خبر نہیں ہے۔

یہ آیت بتاتی ہے کہ انسان کے سارے معاملات کا سررشتہ خدا ہی کے ہاتھ میں ہے اس لئے جو شخص خدا کے آستان پر جھک گیا اس کو ہر حال میں خدا ہی کی ذات پر اعتماد کرنا چاہیئے، اور یہ یقین رکھنا چاہیئے کہ ہر نفع و نقصان کی مالک تنہا خدا ہی کی ذات واجب الوجود ہے۔ وہ اگر کسی کو نفع پہنچانا چاہے تو ساری دنیا مل کر بھی اس کو نقصان نہیں پہنچا

سکتی، اور اگر وہ کسی کو اس کے افعال بد کے نتیجے میں مبتلائے رنج واذیت کر دے تو دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت بھی اس کے کچھ کام نہیں آسکتی ہے۔ اسی بات کو قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے :۔

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ	تم اللہ کو چھوڑ کر کسی ایسی ہستی کو نہ پکارو
مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ	جو تمہیں نہ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ
فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا	نقصان، اگر تو ایسا کرے گا تو تیرا شمار
مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ ٥ وَإِنْ يَّمْسَسْكَ	ظالموں میں ہوگا۔ اگر اللہ تم کو (تمہارے
اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ	افعال بد کے نتیجے میں) کسی دکھ میں مبتلا
لَهٗٓ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ	کردے تو اس کے سوا کوئی نہیں جو اس
فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ يُصِيْبُ	دکھ کو زائل کرسکے۔ اور اگر وہ تمہارے
بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ	ساتھ کسی خیر کا ارادہ کرے تو اس کے
وَهُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ	فضل کو پھیر دینے والا بھی کوئی نہیں
	وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا
(یونس: ۱۰۶، ۱۰۷)	ہے اپنے فضل سے نوازتا ہے، اور
	وہ مغفرت کرنے والا اور رحم کرنے
	والا ہے۔

جب حقیقت نفس الامر یہ ہے تو پھر خدا کے سوا کون ذات ہوسکتی ہے جس پر ایک انسان کامل اعتماد و توکل کرسکے ؟ جو شخص خدا کی عبادت کرتا ہے لیکن معاملات زندگی میں اس کی ذات پر کامل بھروسہ نہیں کرتا، بلکہ مادی اسباب و وسائل اور اپنی ہی جیسی مخلوق و فانی ہستیوں پر تکیہ کرتا ہے تو ایسے شخص کی عبادت بے معنی و بے مقصد ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی مادی اسباب و وسائل سے صرف نظر کرکے صرف خدا پر توکل کئے بیٹھا رہے۔ توکل کا یہ مفہوم درست نہیں، توکل کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ انسان اس جہان اسباب میں مادی اسباب و وسائل کو بروئے کار تو لائے لیکن ان پر بھروسہ نہ

کرے یعنی جد وجہد کے نتیجے کو ان اسباب ووسائل کے تابع نہ سمجھے، بلکہ اس قادرِ مطلق خدا پر بھروسہ کرے جو تنہا نتائجِ افعال پر قادر ہے، اور ساتھ ہی اسباب مادّی کا خالق بھی۔ قرآن مجید نے اس اہم حقیقت کی طرف ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ	پس جب تم (باہم صلاح ومشورہ کے
عَلَى اللّٰهِ ۚ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ	بعد) کسی بات کا پختہ ارادہ کرلو تو اللہ
الْمُتَوَكِّلِينَ ○ إِنْ يَنْصُرْ	پر بھروسہ کرو، اللہ کو وہی لوگ محبوب
كُمُ اللّٰهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ	ہیں جو اس پر بھروسا کرتے ہیں۔ اگر اللہ
وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا	تمہاری مدد پر ہو تو کوئی بھی تم پر غالب
الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ ۗ	نہیں ہوسکتا، اور اگر وہ تمہیں بے مدد
وَعَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ	چھوڑ دے تو پھر اس کے بعد کون ہے
الْمُؤْمِنُونَ	جو تمہاری مدد کرسکتا ہے۔ مومنوں کو
(ال عمران: ۱۵۹، ۱۶۰)	اللہ ہی پر بھروسا کرنا چاہئے۔

بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسباب، نتائجِ افعال پر فیصلہ کن اثر رکھتے ہیں، لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ یہ ایک عام تجربہ ومشاہدہ ہے کہ بسا اوقات تمام ممکنہ مادی اسباب ووسائل کی فراہمی کے باوجود نتائجِ محنت خلافِ توقع نکلتے ہیں۔ یہ اس بات کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ نتائج، اسبابِ مادی کے تابع نہیں، بلکہ اس مافوق الاسباب ہستی مطلق کے تابع ہیں جس کو مذہب کی زبان میں اللہ کہا جاتا ہے۔ اس واضح حقیقت پر اس ہستی مطلق نے اسباب کے دبیز ورنگین حجابات صرف اس لئے ڈال دیئے ہیں تاکہ انسان کی فکر ونظر اور اس کے جذبۂ جستجو کا امتحان ہوسکے، اور دیکھا جاسکے کہ کون اسباب کا بندہ بنتا ہے اور کون اس معبودِ حقیقی کا جو اسباب کے پس پردہ عالم کون ومکان پر حاکم ومتصرف ہے۔

اسلامی عبادات کی حقیقت وغایت

خدا کی اطاعت وفرماں برداری کی راہ میں یوں تو ایک انسان کو بہت سی رکاوٹیں

پیش آتی ہیں، لیکن سب سے بڑی رکاوٹ خود اس کا نفس اور اس کی متلوّن خواہشات ہیں یہ خواہشات بڑی سرکش اور منہ زور واقع ہوئی ہیں اور ان میں تسخیر و انجذاب کی صلاحیت بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔ اگر انسان ہمہ وقت بیدار اور ہوشیار نہ رہے اور ان بے عنان خواہشات کو مغلوب کرکے نہ رکھے تو یہ نہایت ہی آسانی کے ساتھ قلب و دماغ پر اپنا غلبہ و تسلط جما لیتی ہیں، اور اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان خدائے واحد کی اطاعت و بندگی چھوڑ کر خواہشات نفس ہی کی اطاعت و پرستش میں ہمہ تن مصروف ہو جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ آیا ہے:

أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ	کیا کبھی تم نے اس شخص کے بارے میں سوچا ہے جس نے اپنی خواہشاتِ نفس کو اپنا معبود بنا لیا۔
(جاثیہ ۲۳)	

شریعت اسلامی میں جو چار عبادتیں فرض کی گئی ہیں تو ان کی سب سے بڑی غرض یہی ہے کہ مومن اپنی خواہشات پر قابو پائے، اور خواہشات کی اتباع کے بجائے خدائے واحد کی اطاعت و فرماں برداری میں لگ جائے اور کسی حال میں بھی اس کے احکام سے رو گردانی نہ کرے۔ قرآن کی اصطلاح میں اسی کا نام تقویٰ ہے۔ قرآن مجید میں جہاں علیحدہ علیحدہ عبادات کا ذکر آیا ہے وہاں اس حقیقت کو نمایاں طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ مثلاً نماز کے ذکر میں ایک جگہ آیا ہے:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا	پھر ان کے بعد ایسے ناخلف پیدا ہوئے جنھوں نے نماز کو ضائع کیا اور خواہشات نفس کی پیروی کی، ایسے لوگ بہت جلد اس طرز عمل کے نتائج بد دیکھیں گے
(مریم: ۵۹)	

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ترک نماز کا لازمی نتیجہ اتباع شہوات ہے، اور اسی سے یہ حقیقت بھی معلوم ہوئی کہ اقامت صلوٰۃ کا ایک بڑا مقصد انسان کو خواہشات نفس کی اتباع و تقلید سے روکنا ہے۔ اسی بات کو ایک دوسری جگہ یوں بیان کیا گیا ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ (عنکبوت : ۴۵)	بے شک نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے ۔

زکوٰۃ کے ذکر میں آیا ہے :

وَسَیُجَنَّبُھَا الْاَتْقَی ۝ الَّذِیْ یُؤْتِیْ مَالَہٗ یَتَزَکّٰی ۝ (لیل : ۱۸)	عذاب جہنم سے اس شخص کو دور رکھا جائے گا جو خدا ترس ہے ۔ جو اپنا مال محض تزکیۂ (نفس) کی غرض سے (حاجت مندوں کو) دیتا ہے ۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایتاءِ زکوٰۃ کا مقصد خدا کی رضا اور خوشنودی کے ساتھ ساتھ نفس کا تزکیہ بھی ہے یعنی اس کو بخل و حرص کی گندگی سے پاک و صاف کرنا ۔ اسی کو قرآن میں ایک جگہ "شحِ نفس" قرار دیا گیا ہے ، ارشاد ہے :

وَمَنْ یُّوْقَ شُحَّ نَفْسِہٖ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (تغابن ۔ ۱۶)	اور جو شخص نفسانی حرص سے محفوظ رہا (یعنی بے دریغ راہ خدا میں خرچ کرتا رہا) تو ایسے ہی لوگ (دنیا اور آخرت دونوں میں) فلاح پانے والے ہیں ۔

روزہ کے ذکر میں آیا ہے :

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ (بقرہ : ۱۸۳)	اے ایمان والو ، تم لوگوں پر روزہ اسی طرح فرض کیا گیا ہے جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں پر فرض کیا گیا تھا تاکہ تم (اتباعِ شہوات اور خدا کی نافرمانی سے) بچ سکو ۔

حج کے ذکر میں آیا ہے

لَنْ یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُوْمُھَا وَلَا دِمَآؤُھَا وَلٰکِنْ یَّنَالُہٗ	اللہ کے پاس نہ ان کا گوشت پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون ، بلکہ اس کے

اَلتَّقْوٰی مِنْکُمْ (ج ۲۰)　　پاس تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے۔

ان تمام مذکورہ بالا آیات سے واضح ہوگیا کہ عبادات یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کی اصل غرض و غایت تقویٰ ہے یعنی خدا کے امر و نہی کی فرماں برداری اور خواہشات نفس کی اطاعت و اتباع سے اجتناب کرنا۔ آخر الذکر دو عبادتیں یعنی روزہ اور حج تو مکمل طور پر خواہشات نفسانی کے غلبہ و قہرمانی کے خلاف اعلان جنگ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن یہ جنگ اسی وقت کامیابی کی منزل سے ہمکنار ہو سکتی ہے جب مومن اس جنگ کے وسائل و ذرائع یعنی اشکال و اعمال عبادت ہی پر اکتفا نہ کرے بلکہ اس کے مقصود و مطلوب یعنی تزکیہ نفس پر بھی ہر آن نظر رکھے۔ نماز کے ذکر میں ایک جگہ قرآن مجید میں اس اہم حقیقت کی طرف ان لفظوں میں اشارہ کیا گیا ہے:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ　　فلاح پائی ان ایمان لانے والوں نے

هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ　　جو اپنی نمازوں میں خشوع اختیار کرتے ہیں

(مومنون: ۲)

اس آیت میں انہی مومنوں کو کامیاب و بامراد قرار دیا ہے جو اپنی نمازوں میں خشوع و خضوع کی کیفیات پیدا کرتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ خشوع و خضوع کا تعلق انسان کے قلب سے ہے جو تمام احساسات و جذبات، عواطف و میلانات اور عزائم اور ارادوں کا مصدر و منبع ہے۔

غربا و مساکین کی امداد ایک بڑی عبادت ہے

اسلام، عبادت کا جو تصور دیتا ہے اس میں خدا کی کامل اطاعت و بندگی کے ساتھ غربا و مساکین کی امداد و اعانت کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ دنیا کے ہر مذہب میں غریبوں اور ناداروں کی امداد اور محتاجوں کی حاجت روائی کو کار خیر قرار دیا گیا ہے، لیکن دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کا ایک امتیازی وصف یہ بھی ہے کہ اس نے غربا و مساکین کی دست گیری کو محض کار خیر ہی نہیں بتایا بلکہ اسے اپنے نظام عبادت کا ایک اہم رکن بھی قرار دیا ہے۔ اس رکن کا نام زکوٰۃ ہے۔

عبادت کے ارکان اربعہ میں روزہ اور حج کا ذکر تو قرآن مجید میں چند ہی مقامات پر آیا ہے لیکن نماز اور زکوٰۃ دو ایسی عبادتیں ہیں جن کا ذکر کہیں مجملاً اور کہیں تفصیل کے ساتھ اس کثرت سے آیا ہے کہ شاید ہی کوئی سورہ ان کے ذکر سے خالی ملے۔ جہاں اقیموا الصلوٰۃ کا ذکر ہے وہاں وآتوا الزکوٰۃ کا جملہ بھی بالعموم موجود ہے۔ یہ التزام خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام کے نظام عبادت میں ان دو عبادتوں کو مرکزی اور نمایاں مقام حاصل ہے حقیقت تو یہ ہے کہ دین قیم انہی دو بنیادی اجزائے عبادت سے مرکب ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ آیا ہے:

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ ۝ (بینہ: ۵)	اور ان کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھتے ہوئے بالکل یکسو ہو کر اس کی اطاعت و بندگی کریں، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں، یہی دین قیم ہے۔

احادیث نبوی سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی نظر میں دین کے اس دوسرے رکن یعنی غربا و مساکین کی امداد و حاجت روائی کو خصوصی حیثیت حاصل ہے۔ حدیث قدسی ہے کہ روز آخرت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے فرمائے گا:

"اے ابن آدم! میں بیمار ہو گیا تھا مگر تو نے میری عیادت نہ کی، بندہ عرض کرے گا: اے رب میں بھلا تیری عیادت کیونکر کرتا تو تو پروردگار عالم ہے، خدا فرمائے گا: کیا تجھے معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہو گیا تھا اور تو نے اس کی عیادت نہ کی، اگر تو اس کی خبر گیری کو جاتا تو تو اس کو میرے پاس پاتا یا مجھے اس کے پاس پاتا۔ اے ابن آدم! میں نے تجھ سے کھانا مانگا تھا مگر تو نے نہیں کھلایا، بندہ عرض کرے گا: اے میرے رب میں تجھ کو کیونکر کھلاتا تو تو خود سارے جہاں کا پروردگار ہے۔ خدا فرمائے گا: کیا تجھے معلوم نہیں کہ میرے فلاں (بھوکے) بندے نے تجھ سے کھانا مانگا تھا مگر تو نے نہیں

کھلایا، اگر تو اس کو کھلاتا تو اسے میرے پاس پاتا۔ اے ابن آدم! میں
نے تجھ سے پانی مانگا تھا مگر تو نے نہیں پلایا۔ بندہ عرض کرے گا: اے رب
میں تجھے کیونکر پانی پلاتا تو تو رب العلمین ہے۔ خدا فرمائے گا: میرے
فلاں (پیاسے) بندے نے تجھ سے پانی مانگا تھا مگر تو نے نہیں پلایا، اگر
تو اسے پلاتا تو اسے میرے پاس پاتا۔" [1]

یہ ایک عام انسانی فطرت ہے کہ وہ دوسروں کے حقوق کی ادائیگی میں سہل انگاری سے کام لیتا ہے اور کمزوروں کے معاملہ میں تو اکثر چشم پوشی ہی اختیار کر لیتا ہے۔ انسان کی اسی فطرت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے غربا و مساکین اور دیگر حاجت مندوں کے حق کو خود اپنا حق قرار دیا ہے: وآتوا حقه یوم حصاده (انعام - ۱۴۱) یہ کہہ اس نے دراصل اپنے صاحب ثروت بندوں کو اس امر کی طرف متوجہ کیا ہے کہ وہ ناداروں کے حقوق کی ادائیگی سے کسی حال میں بھی اغماض نہ کریں کہ ان کی حق تلفی خدا کی حق تلفی کے مرادف ہے۔

ایک دوسری حدیث میں غریبوں اور بیواؤں کی امداد و اعانت کو ایک مجاہد اور عابد شب زندہ دار کی سعی و عبادت کے ہم پلہ قرار دیا گیا ہے۔ آنحضور ﷺ نے فرمایا:

الساعی علی الارملة و	مسکین اور بیوہ کے لئے دوڑ دھوپ
المسکین کالمجاهد	کرنے والے کا مرتبہ خدا کی راہ میں جہاد
فی سبیل الله وکالذی یصوم	کرنے والے کے برابر ہے۔ اور اس
النهار ویقوم اللیل [2]	شخص کے برابر ہے جو دن بھر روزہ اور
	رات بھر نماز میں مشغول رہتا ہو۔

اسلام میں غربا و مساکین کی دست گیری کی اس غیر معمولی اہمیت و فضیلت کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان بالخصوص مذہبی اور دیندار لوگ، اس کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ وہ نماز (بشمول اوراد و وظائف) روزہ اور حج ہی کو اصل عبادات قرار دے کر انہی کی ادائیگی

---

[1] مسلم رواه ابوہریرہؓ، مزید دیکھیں ادب المفرد امام بخاری (باب عیادۃ المرضیٰ)

میں بغاوت، مال اور محنت صرف کرتے ہیں۔ یہ کس قدر حیرت و استعجاب کی بات ہے کہ علماء اور مشائخ اپنی تحریروں اور تقریروں میں اوراد و وظائف، دعا اور نفل نمازوں کے برکات و فضائل تو ضرور بیان کرتے ہیں لیکن غریبوں، بیواؤں اور یتیموں کی امداد و اعانت کے ذکر سے اس طرح صرفِ نظر کر جاتے ہیں جیسے یہ دین کا کام ہی نہ ہو۔ سوال یہ ہے کہ فلاکت زدہ بندگانِ خدا کی حالتِ زار کی طرف سے علماء اور عوام کی اکثریت کے اس شعوری یا غیر شعوری تغافل و سرد مہری کے وجوہ و اسباب کیا ہیں؟

میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پہلی وجہ تصورِ عبادت کی خامی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نماز، روزہ اور اوراد و وظائف ہی اصل عبادات ہیں، اور خدا کی رضا اور قرب کے حصول کا سب سے اعلیٰ وارفع اور معتبر ذریعہ بھی۔ اس کی دوسری وجہ یہ کہ وہ زکوٰۃ کو جو عبادت کے ارکانِ اربعہ میں شامل ہے ایک خالص مالی معاملہ سمجھتے ہیں۔ اس کو واقعی عبادت کا درجہ دینے کے لئے ان کا دل آمادہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں بظاہر کوئی کلمۂ ذکر و عبادت شامل نہیں ہے لیکن زبان سے وہ اس امر کا اظہار اس وجہ سے نہیں کرتے کہ خدا اور اس کے رسول نے اس "خالص مالی معاملے" کو بھی عبادات اربعہ کا ایک رکن رکین قرار دیا ہے۔ اس تغافل کی تیسری وجہ حبِ مال ہے۔ انسان فطرتاً مال کی محبت میں نہایت سخت واقع ہوا ہے (اِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ۔ عادیات) اسی لئے وہ انفاقِ مال سے جی چراتا ہے اور اس سے بچنے کے لئے طرح طرح کی حیلہ جوئی سے کام لیتا ہے، بالخصوص ان جگہوں میں جہاں انفاقِ مال سے اسے کوئی مادی نفع یا حصولِ عزّ و جاہ کی کوئی امید نظر نہیں آتی۔ اس کی چوتھی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ انفاقِ مال صرف امرا اور اربابِ دولت و ثروت کا حق ہے اس لئے لازماً جو غنی اور صاحبِ ثروت نہیں ہے وہ اس مالی عبادت سے بری الذمہ ہے۔ اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے۔

وجوبِ انفاق

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح نماز ایک عبادت ہے اور ہر عاقل و بالغ مسلمان پر فرض ہے، ٹھیک اسی طرح انفاقِ مال بھی ایک عبادت ہے اور یہ بھی نماز ہی کی طرح ہر مسلمان پر

فرض ہے خواہ وہ امیر ہو اور خواہ متوسط الحال اور غریب، البتہ فرق صرف اس قدر ہے کہ امیر پر وہ بصورت زکوٰۃ فرض ہے اور معین مقدار مال کے ساتھ اس کی ادائیگی لازم ہے، اور متوسط الحال اور غریب پر وہ صدقہ کی صورت میں فرض ہے اور اس کے لئے کسی مقدار مال کی تعیین نہیں کی گئی ہے بلکہ یہ ہر شخص کی حالت کسب اور مرضی پر موقوف ہے کہ وہ کیا اور کتنا خرچ کرے اگر کوئی غریب آدمی دو چار آنے بھی راہ خدا میں خرچ کرتا ہے تو اس کا شمار صدقہ میں ہوگا، اور وہ خدا کی نظر میں زکوٰۃ ادا کرنے والے امیر ہی کی طرح اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔

ہم نے ابھی اوپر کی سطروں میں انفاق مال کے وجوب اور نوعیت وجوب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کے دلائل و شواہد قرآن مجید میں کثرت سے موجود ہیں۔ یہاں تفصیلی گفتگو کی گنجائش نہیں، صرف توضیح مدعا کے لئے میں سورہ بقرہ کی چند ابتدائی آیات نقل کرتا ہوں، ارشاد ہے:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝	جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور جو کچھ ہم نے ان کو روزی دی ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں، اور جو ایمان لاتے ہیں اس چیز پر جو تم پر نازل کی گئی ہے، اور اس پر بھی جو تم سے پہلے نازل ہو چکی ہے، اور آخرت پر یقین رکھتے ہیں یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔

آیت "ومما رزقنٰھم ینفقون" میں اہل ایمان کی جس صفت انفاق کا ذکر کیا گیا ہے اگر اس کے مصداق صرف صاحب ثروت مومنین ہیں تو پھر ماننا ہوگا کہ جو مومن مال و زر نہیں رکھتا وہ نہ تو ہدایت یافتہ ہے اور نہ ہی روز آخرت فوز و فلاح سے ہمکنار ہوگا، کیونکہ آیات مذکورہ میں صرف انہی مومنین کو ہدایت اور فلاح کا حامل قرار دیا گیا ہے

جو نماز پڑھتے ہیں اور اللہ کے بخشے ہوئے مال میں سے خرچ کرتے ہیں۔ اور اگر آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے، تو پھر تسلیم کرنا ہوگا کہ "ومما رزقنٰھم ینفقون" کے مصداق تمام اہل ایمان ہیں، اور جب اس کے مصداق تمام اہل ایمان ٹھہرے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ انفاق مال خواہ وہ بصورت زکوٰۃ ہو اور خواہ بصورت صدقہ ہر مسلمان پر واجب ہے۔

روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ جب صحابہ کرامؓ کو معلوم ہوا کہ صدقہ فرض ہے تو غریب و نادار صحابہ نے خدمت نبوی میں آکر عرض کیا کہ "اے اللہ کے رسول جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ محنت مزدوری کرکے اپنے ہاتھ سے پیدا کرے، خود بھی فائدہ اٹھائے اور دوسروں کو بھی صدقہ دے" انھوں نے عرض کیا "جس میں اس کی بھی طاقت نہ ہو" آپ نے فرمایا "وہ کسی فریاد خواہ حاجت مند کی مدد کرے" انھوں نے پھر عرض کیا "اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو" آپ نے فرمایا وہ کوئی نیکی کا کام کرے اور برائی سے بچے یہی اس کا صدقہ ہے۔[1]

اس ارشاد رسول کے مطابق غریب صحابہ بازاروں میں جاکر محنت مزدوری کرتے تھے اور اپنی گاڑھی کمائی میں سے راہ خدا میں خرچ کرتے تھے۔[2]

راہبانہ تصور عبادت

تاریخ انسانی کے ہر دور میں ہر مذہب کے غالی اور متقشف لوگوں کا یہ خیال رہا ہے کہ آدمی خدا کی عبادت میں جس قدر ریاضات شاقہ اٹھاتا ہے اسی قدر اس کو خدا کی رضامندی اور اس کے قرب و اتصال کی دولت گراں بہا حاصل ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی خیال رہا ہے کہ خدا کی خالص اور سچی عبادت کے لئے ناگزیر ہے کہ آدمی انسانی معاشرہ سے قطع تعلق کرکے کسی جنگل یا پہاڑ کے کسی گمنام گوشے میں معتکف ہو جائے، اور اگر کسی سبب سے یہ ممکن نہ ہو تو انسانی آبادی سے ذرا پرے ہٹ کر کوئی خانۂ عزلت تلاش کرے، اور

[1] بخاری کتاب الزکوٰۃ [2] بخاری کتاب الزکوٰۃ

اگر یہ بھی ممکن الحصول نہ ہو تو آبادی کے اندر ہی کوئی خاموش گوشۂ عافیت ڈھونڈ نکالے، اور ہنگامہ ہائے دنیا سے بے نیاز ہو کر خدا کی عبادت و ریاضت میں اپنا وقت گزارے گویا ان کے نزدیک خدا کے حق کی ادائیگی کے لئے ناگزیر ہے کہ عبادت گزار نہ صرف حقوق العباد سے منہ موڑ لے بلکہ امکانی حد تک خود اپنے نفس و جسم کے حقوق کو بھی پامال کر ڈالے۔

راہبانہ تصور عبادت کی یوں تو بہت سی مثالیں انسان کی قدیم مذہبی تاریخ کے صفحات میں موجود ہیں لیکن ہم یہاں بطور مثال صرف عیسائی راہبوں کے تصور عبادت ہی کو پیش کریں گے اور ضمناً مسلمانوں کے ایک طبقہ میں موجود راہبانہ تصور عبادت کے متعلق بھی عرض کریں گے۔

قطع علائق، تجرد اور تعذیب جسم، عیسائی رہبان کے تصور عبادت کے اجزائے ترکیبی تھے۔ وہ جنسی خواہش، اور ازدواجی تعلقات کو نہ صرف زہد و تعبد اور پاکیزہ روحانی زندگی کے منافی خیال کرتے تھے بلکہ سرے سے اسے ایک گندہ فعل تصور کرتے تھے۔ گوشت کھانا، کپڑے پہننا اور راتوں میں سونا اور آرام کرنا بھی خلاف تقویٰ تھا۔ صرف اتنا ہی نہیں وہ روحانیت کے مقام بلند تک پہنچنے کے لئے اپنے نفس و جسم کو طرح طرح کی اذیتوں میں مبتلا کرنا بھی ضروری سمجھتے تھے تاکہ خواہشات نفس سے یک قلم گلو خلاصی مل جائے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو کم از کم ان کو اس حد تک مغلوب کر دیا جائے کہ ان کا وجود بالکل غیر موثر بن کر رہ جائے۔ وہ قطع علائق کے باب میں بھی انتہا پسند واقع ہوئے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ روحانی ترقی، ضبط نفس اور قرب خداوندی کے حصول کے لئے بے حد ضروری ہے کہ خدا پرست نہ صرف اپنے ہم جنسوں سے تمام معاشرتی تعلقات منقطع کر لے بلکہ بیوی بچوں، ماں باپ، بھائی بہن اور دوسرے افراد خاندان اور اقارب سے بھی کسی طرح کا کوئی رشتہ و پیوند نہ رکھے۔ قرون وسطیٰ کی تاریخ قطع علائق، نفس کشی اور ایلام جسم کے دلدوز واقعات سے بھری پڑی ہے [1]

جہاں تک اسلامی تاریخ کا تعلق ہے تقریباً اس کے بھی ہر عہد میں مسلمانوں میں ایسے مذہبی لوگ موجود ملتے ہیں جو راہبانہ تصور عبادت سے ایک حد تک مانوس رہے ہیں۔ اگرچہ

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں تفہیم القرآن ج ۵، سورہ حدید حاشیہ نمبر ۵۴

وہ عیسائی راہبوں کی طرح نہ تو تجرد کے قائل تھے اور نہ تربیت نفس کے لئے نفس کشی اور تعذیب جسم ہی پر عمل پیرا تھے پھر بھی ان کا عام طرزِ زندگی راہبانہ تھا اور وہ عام طور پر انسانی معاشرہ سے الگ تھلگ زندگی گزارتے تھے، اور ازدواجی تعلقات بھی بس برائے نام ہی رکھتے تھے۔

آج بھی مسلمانوں میں ایک ایسا مذہبی طبقہ موجود ہے جس کے تصورِ عبادت میں راہبانہ تصورِ عبادت کے کچھ نہ کچھ اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد علانیہ ترکِ دنیا کی تعلیم تو نہیں دیتے لیکن ان کے نزدیک بھی روحانی ترقی اور آخرت میں فوز و مرام کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ خدا پرست آدمی اسبابِ دنیا کی نفی کرے، اور اپنے اوقات کا بیشتر حصہ کسی گوشۂ مسجد یا خانۂ خلوت میں بیٹھ کر ذکرِ الٰہی، مراقبہ اور مجاہدہ میں گزارے، یہی معراجِ عبادت ہے، رہے انسان کی اجتماعی زندگی کے معاملات مثلاً سیاست[1] و حکومت معیشت و معاشرت، تہذیب و تمدن اور علم و عدالت وغیرہ تو ان امور و مسائل سے ایک عبادت گزار مسلمان کو کوئی براہِ راست تعلق نہیں رکھنا چاہیے۔

اسلام راہبانہ تصورِ عبادت کا مخالف ہے

اسلام عبادت کے اس راہبانہ تصور کو قطعاً صحیح تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ اس کو صحیح تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ یہ کارخانۂ خلق و ایجاد ایک کارِ عبث ہے، اور اس میں انسانی

---

[1] سیاست کا نام آتے ہی عام طور پر مذہبی لوگوں کا ذہن اس گندی پارلیمانی سیاست کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو آج کل ہندوستان اور بہت سے مغربی ملکوں میں بطور ایک نظامِ حکومت کے رائج ہے۔ اسلام اس گندی، بے ضمیر اور مخربِ اخلاق سیاست کا قائل نہیں ہے جس میں عوام کی حکومت کے نام پر عوام کا بدترین استحصال کیا جاتا ہے۔ اسلام میں سیاست نام ہے اس نظامِ حکومت کا جس میں کسی انسان یا انسانوں کی منتخب کردہ کسی مجلس (پارلیمنٹ) کے بجائے قادرِ مطلق خدا ہی اصل حاکم اور مقتدرِ اعلیٰ ہوتا ہے اور اسی کے بنائے ہوئے قوانین کے مطابق انسانوں کے انفرادی و اجتماعی معاملات انجام پاتے ہیں اور جو لوگ ان معاملات کو انجام دیتے ہیں وہ اس کے نائب یا قرآنی اصطلاح میں خلیفہ کہلاتے ہیں۔

وجود نہ تو کوئی معنویت رکھتا ہے اور نہ اسے دوسری اشیاء کائنات کے بالمقابل کوئی نمایاں اور مرکزی مقام ہی حاصل ہے، اور یہ بات کسی طرح بھی مبنی برحقیقت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کائنات مادی کوئی بازیچہ اطفال نہیں ہے (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۝ انبیاء: ۱۶) بلکہ اس کی تخلیق کے پیچھے ایک عظیم مقصد کارفرما ہے اور وہ مقصد قرآن مجید کے الفاظ میں حق و باطل کی آویزش اور نتیجے کے طور پر حق کا غلبہ و سربلندی ہے (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء: ۱۸) اس کے علاوہ اس کارخانہ خلق و ایجاد میں انسانی وجود ایک نمایاں اور مرکزی مقام رکھتا ہے۔ انسان کی عظمت و فضیلت کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے کہ خدا نے اس کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ... (فاطر - ۳۹) اور اس عالم آب و گل کی تمام چھوٹی بڑی اشیاء کو اس کے وجود کے نظام ونشو ونما اور اس کی ان گنت مادی حاجات کی تکمیل کے لئے اس کے قبضہ و تصرف میں دے دیا ہے۔ (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (جاثیہ ۱۳)

اس مقام و مرتبے کے حامل انسان کا مقصد تخلیق یہ ہرگز نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ اس کائنات رنگ و بو سے اپنا ذہنی و عملی رشتہ منقطع کر کے کسی کنج عزلت میں جا بیٹھے اور وہاں ذکر و عبادت الٰہی میں اپنی زندگی کے قیمتی اوقات گزار دے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کی سطروں میں بیان کیا، اس کائنات مادی میں انسان کی حیثیت خدا کے خلیفہ کی ہے اور خلافت فی الارض کے منصب جلیلہ پر وہ اس لئے مامور کیا گیا ہے کہ خدا کی بخشی ہوئی عقل و بصیرت کی روشنی میں اس کی ارضی سلطنت میں اس کے حکم و ہدایت کے مطابق جہانبانی کے فرائض انجام دے، خود بھی اس کا مطیع و فرمانبردار بنے اور دوسرے انسانوں کو بھی اس کا مطیع و فرماں بردار بنائے۔ اسی بات کو قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:-

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۔ (ذاریات: ۵۶)	میں نے جن اور انسانوں کو اس کے سوا کسی کام کے لئے نہیں پیدا کیا کہ وہ میری اطاعت و بندگی کریں۔

اس آیت میں عبادت کے مفہوم کو سمجھنے میں بہت سے اہل علم نے غلطیاں کی ہیں۔ ہم اس مضمون کے شروع میں لفظ عبادت کے لغوی معنی بیان کرتے ہوئے عرض کر چکے ہیں کہ عبادت کا اصل مفہوم خدا کی کامل اطاعت و بندگی ہے یعنی زندگی کے ہر شعبے میں خدا کے احکام کی پیروی کرنا، اور یہی تخلیق انسان کی اصل غایت ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان اس دنیا میں اس لیے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ بغیر کسی خارجی یا داخلی جبر کے زندگی کے ہر مرحلے میں خدا کی اطاعت و بندگی کرے۔ جبر کا لفظ میں نے اس لیے استعمال کیا ہے کہ اس عالم رنگ و بو کی ہر چھوٹی بڑی چیز طوعاً و کرہاً خدائے بزرگ و برتر کی اطاعت کر رہی ہے (وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ آل عمران ۸۳) لیکن انسان کو بایں طور خدا کی بندگی و اطاعت کے لیے مجبور نہیں کیا گیا ہے۔ (لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ ... بقرہ - ۲۵۶) اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ یونس ۹۹) بلکہ اسے پوری پوری آزادی دی گئی ہے کہ وہ اپنی عقل و فہم کو استعمال کرتے ہوئے چاہے تو خدا کی اطاعت کرے اور چاہے تو اس کی نافرمانی و ناشکری کرے (اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا دہر-۳) لیکن اس کا مقصد تخلیق بہر صورت خدا کی اطاعت و بندگی کرنا ہے۔ اگر وہ اپنی مرضی سے خدا کی اطاعت کرتا ہے تو وہ فی الواقع منشائے خداوندی کی تکمیل کرتا ہے، اور اس کا یہ فعل خدا کی نظر میں پسندیدہ اور اجر کا مستحق قرار پائے گا، اور اگر اعراض و استکبار کرتا ہے تو فی الحقیقت وہ منشائے خداوندی کے خلاف عمل کرتا ہے اور اس کا یہ فعل خدا کی نظر میں ناپسندیدہ اور مستوجب سزا قرار پائے گا۔

قرآن مجید میں ایک دوسری جگہ انسان کے مقصد تخلیق کو ان لفظوں میں بیان کیا گیا ہے۔

الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ	جس نے موت اور زندگی کو خلق کیا تاکہ
لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ	تم لوگوں کو آزما کر دیکھے کہ تم میں کون
عَمَلًا (ملک: ۲)	بہتر عمل کرنے والا ہے۔

ظاہر ہے کہ عمل احسن یعنی خدا کی اطاعت و فرماں برداری کا صحیح امتحان اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان آزادانہ اس دنیا کے معاملات میں شریک ہو۔ اس سے قطع تعلق کر کے

کسی عمل حسن کی انجام دہی ہے یعنی ہے اور امتحان اسی کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام عبادت کا جو جامع تصور دیتا ہے اس میں دین اور دنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ معاملات دنیا میں حصہ لینا اس کے نزدیک عین عبادت ہے بشرطیکہ معاملات کی انجام دہی میں خدا کے کسی حکم و ہدایت کی بھی خلاف ورزی نہ کی جائے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ (جمعہ ۹،۱۰)	اے ایمان والو، جب جمعہ کے دن نماز کے لئے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو یہ تمہارے حق میں زیادہ بہتر ہے اگر تم جانو، پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

اس دنیا سے ایک مومن کے تعلق کی جو نوعیت ہونی چاہئے اس کو یہ آیات اچھی طرح واضح کر دیتی ہیں۔ میں دو اہم باتیں بیان کی گئی ہیں، پہلی بات یہ کہ جب اللہ کی اطاعت و بندگی کے اظہار کا وقت مقررہ آجائے تو ایک مومن کی شان بندگی کا تقاضا یہی ہے کہ وہ فی الفور کاروبار دنیا سے علیحدہ ہو کر اس کی یاد اور بندگی کے اظہار کے لئے مسجد کی طرف دوڑ پڑے اور دوسری بات یہ کہ مسجد میں اظہار اطاعت و بندگی کے بعد جب وہ دوبارہ کاروبار دنیا یا دوسرے لفظوں میں تلاش رزق میں لگ جائے تو وہاں بھی خدا کی یاد سے کسی حال میں بھی غافل نہ ہو یعنی کسب معاش میں کوئی ایسا فعل سرزد نہ ہو جو خدا کی مرضی اور اس کے حکم و ہدایت کے خلاف ہو۔ اگر اس نے ایسا کیا تو وہ ذی

کمانے کا اس کا عمل بھی عبادت بلکہ بہترین عبادت شمار ہوگا۔

اس کے علاوہ آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ آیات مذکورہ میں روزی کمانے کو فضل خدا کی تلاش سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ لطیف پیرایۂ بیان خود صراحت کر رہا ہے کہ روزی کمانا خدا کی نظر میں ایک نہایت ہی پسندیدہ فعل ہے، اور وہ اپنے بندوں سے اسی بات کا خواہاں ہے کہ وہ روزی کمانے کے لئے زمین میں تگ و دو کریں (فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ) اسے محض دنیا کا کام یا اس کی عبادت میں کوئی امر مانع سمجھ کر اس سے دست بردار نہ ہو جائیں۔ یہ کام عبادت میں خلل انداز نہیں بلکہ اس کے حکم و ہدایت کے مطابق اس کے لئے عرق ریزی کرنا عین عبادت ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ کسب معاش کا ذکر جہاد فی سبیل اللہ کے ذکر کے ساتھ آیا ہے، ارشاد ہے:۔

وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ	کچھ دوسری لوگ اللہ کے فضل
یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ ۙ	(روزی) کی تلاش میں سفر کرتے ہیں
وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ	اور کچھ لوگ اللہ کی راہ میں قتال کرتے
اللّٰہِ (مزمل: ۲۰)	ہیں۔

اس آیت کی بہترین تفسیر حضرت عمر فاروقؓ کا یہ قول ہے:

"خدا کی راہ میں لڑتے ہوئے جان دینے کی خواہش کے بعد جس دوسری چیز کی میں تمنا رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ حصول رزق اور کشادگی کی تلاش میں میری موت واقع ہو۔" [1]

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی اطاعت و بندگی کا اصل امتحان کسی گوشۂ مسجد یا خانۂ خلوت میں نہیں، بلکہ کاروبار دنیا میں ہوتا ہے جہاں ہر قدم پر شیطانی وساوس اور نفس کی فتنہ انگیزیوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ مشہور تابعی امام ابراہیم نخعی سے کسی نے پوچھا کہ آپ ایک عبادت گزار صوفی اور امانت دار تاجر میں کس کو ترجیح دیں گے؟ آپ نے فرمایا کہ امانت دار تاجر میرے نزدیک افضل

---

[1] سنن سعید بن منصور

ہے اس لئے کہ شیطان اسے بہر صورت ورغلا کے کبھی ناپ تول اور کبھی لین دین میں لے الجھانے اور غلط راہ پہ لے جانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ سے پیہم شکست دیتا رہتا ہے
اگر "ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون" کا مفہوم آنحضورؐ اور آپ کے اصحابؓ نے وہی سمجھا تھا جسے ہمارے رہبان صفت صوفیۂ کرام اور احبار صفت علماء عظام اور "امانی" میں گرفتار مذہبی جہلا سمجھتے ہیں تو پھر بدر و احد اور حنین و خیبر میں معرکہ آرائی اور دورِ خلافت میں قیصر و کسریٰ کی باجبروت سلطنتوں سے محاربہ و مقاتلہ کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ رسولؐ اور اصحاب رسول کو باطمینان خاطر اپنے گھروں اور مسجدوں میں ذکر و عبادت الٰہی میں منہمک رہنا چاہئے تھا یقین کیجئے کہ اس صورت میں عرب کے کفار و مشرکین اہل ایمان کے خلاف ہرگز صف آرائی نہ کرتے اور نہ ہی آغاز اسلام میں ان کو اپنے وحشیانہ ظلم و ستم کا تختۂ مشق بناتے، کیونکہ وہ پہلے ہی سے دوسرے ادیان کے احبار و رہبان کی صورتوں میں اس قسم کے عبادت گزاروں سے واقف تھے۔

فی الواقع آنحضورؐ اور آپ کے اصحاب عظام عبادت کے اس راہبانہ مفہوم سے قطعی ناواقف تھے۔ انھوں نے خدا کی عبادت کے لئے خوابگاہوں سے اپنے پہلو بھی جدا کئے (تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا ..... سجدہ - ۱۶)
اور حکم خدا جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ..... (توبہ - ۴۱)
"اللہ کی راہ میں اپنی جانوں اور مالوں سے جہاد کرو" کے مطابق اس کی راہ میں کشاں کشاں اپنی جان و مال سے جہاد بھی کیا۔ فی الواقع وہ ہر دور کے بڑے بڑے عابدوں اور زاہدوں سے بڑھ کر عابد و زاہد اور ہر عہد کے بڑے بڑے جاں فروشوں سے بڑھ کر جاں فروش اور سرباز تھے اور کیوں نہ ہوتے کہ اللہ کو ایسے ہی جواں مرد محبوب ہیں:

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ	اللہ ایسے لوگوں کو محبوب رکھتا ہے
يُقَاتِلُوْنَ فِىْ سَبِيْلِهٖ صَفًّا	جو اس کی راہ میں صف بستہ ہو کر جنگ
كَاَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوْصٌ ۔	کرتے ہیں گویا کہ وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی
(صف : ۴)	دیوار ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام راہبانہ تصورِ عبادت کا صرف مخالف ہی نہیں بلکہ اس کے وجود کا بھی منکر ہے: لا رہبانیۃ فی الاسلام (مسند احمد) "اسلام میں کوئی رہبانیت نہیں"۔ اگر کسی کو لفظ رہبانیت ہی سے کوئی انس و شیفتگی ہو تو وہ جان لے کہ اسلام کی لغت میں اس کا مفہوم ترکِ دنیا نہیں بلکہ جہاد فی سبیل اللہ ہے آنحضورؐ کا ارشاد ہے:

رھبانیۃ ھٰذہ الامۃ الجھاد فی سبیل اللہ [1] — اس امت کی رہبانیت اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے۔

اسلام زندگی کے صرف اجتماعی معاملات ہی میں راہبانہ تصورِ عبادت کا مخالف نہیں ہے بلکہ وہ انفرادی معاملات میں بھی اس کے ادنیٰ اثر و نفوذ کو گوارہ نہیں کرتا۔ دورِ رسالت میں جب بعض صحابہ نے اپنے میلانِ طبعی اور جوشِ عبادت کی وجہ سے رضائے الٰہی کی طلب میں تجرد، قطعِ علائق اور ریاضاتِ شاقہ کی راہ میں گام فرسا ہونا چاہا تو آنحضورؐ نے اس راہبانہ تصورِ عبادت کی سختی کے ساتھ نفی فرمائی۔ ایک صحابی قدامہ بن مظعونؓ نے آنحضورؐ کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ، میں نے عمر بھر مجرّد رہنے اور گوشت نہ کھانے کا ارادہ کرلیا ہے" آپؐ نے فرمایا "میں تو یہ دونوں باتیں کرتا ہوں" یہ سن کر وہ اپنے خیال سے تائب ہو گئے۔ [2]

حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے ایک بار عہد کرلیا تھا کہ وہ ہمیشہ دن میں روزے رکھیں گے اور رات بھر عبادت کریں گے۔ جب آنحضورؐ کو اس بات کا علم ہوا تو آپ نے ان کو بلا کر فرمایا "عبداللہ! تم پر تمہارے جسم کا بھی حق ہے، تمہاری آنکھ کا بھی حق ہے، تمہاری بیوی کا بھی حق ہے، تمہارے لئے مہینے میں تین دن روزے رکھ لینا کافی ہے"۔ [3]

حضرت عثمان بن مظعونؓ ایک عابد و زاہد صحابی تھے اور نہایت ہی متقشفانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ آنحضورؐ کو ان کے متعلق یہ خبر پہنچی کہ وہ شب و روز ذکر و عبادت میں مشغول رہتے ہیں، اور اپنی بیوی سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، دن کو روزے رکھتے ہیں اور شب میں بہت کم سوتے ہیں۔ آپ نے ان کو بلا کر پوچھا "عثمان! کیا تم میرے طریقے سے ہٹ گئے ہو؟

---

[1] مسند احمد [2] صحیح بخاری، کتاب الصوم۔ [3] صحیح بخاری کتاب الصوم۔

انھوں نے عرض کیا "خدا کی قسم میں ہرگز آپ کے طریقہ سے منحرف نہیں ہوا ہوں، میں تو آپ ہی کے طریقہ پر چلنا چاہتا ہوں" آپ نے فرمایا "عثمان، خدا سے ڈرو کہ تمہارے اہل وعیال کا بھی تم پر حق ہے، تمہارے مہمان کا بھی تم پر حق ہے، تمہاری جان کا بھی تم پر حق ہے، اس لئے تم روزے بھی رکھو، افطار بھی کرو، نماز بھی پڑھو اور سوؤ بھی[1]"

بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت ہے کہ ایک بار صحابہ کی ایک جماعت ازواج مطہرات کی خدمت میں پہنچی اور آنحضورؐ کی عبادت کا حال معلوم کیا۔ جب ان کو آپ کی عبادت کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے کہا کہ ہم کو آنحضورؐ سے کیا نسبت، آپ تو معصوم ہیں۔ ان میں سے ایک صاحب نے کہا کہ میں ساری رات نماز پڑھوں گا دوسرے نے کہا میں عمر بھر روزے رکھوں گا اور کبھی ناغہ نہ کروں گا، تیسرے صاحب نے کہا میں کبھی شادی نہ کروں گا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی یہ گفتگو سن رہے تھے ان کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

اما واللہ انی لاخشاکم	خدا کی قسم میں تم سے زیادہ خدا سے ڈرتا
للہ واتقاکم لہ لکنی	ہوں اور اس سے تقوی کرتا ہوں تاہم میں
اصوم وافطر واصلی وارقد وا	روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں
تزوج النساء فمن رغب	راتوں کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں
عن سنتی فلیس منی	اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں۔ جو
	میرے طریقہ سے ہٹ گیا وہ میری
	جماعت میں نہیں۔

رہبانیت کے خلاف آنحضورؐ کی ان موثر تعلیمات کے نتیجے میں اسلام کے ابتدائی دور میں شجر رہبانیت کو کچھ زیادہ برگ و بار لانے کا موقع نہیں مل سکا۔ دور نبوی میں جب بھی کسی صحابی کے اندر اس قسم کا میلان پیدا ہوا تو خود صحابہ نے ان کو سختی کے ساتھ ٹوکا، حضرت ابوذر غفاری ایک مشہور عابد شب زندہ دار صحابی گزرے ہیں۔ ایک بار حضرت سلمان فارسیؓ ان سے ملنے کے لئے ان کے گھر گئے، ان کی زوجہ نہایت بوسیدہ اور میلے کپڑے پہنے ہوئے تھیں حضرت سلمانؓ نے ان سے اس کی وجہ دریافت کی تو وہ بولیں "تمہارے بھائی کو دنیا

---

[1] ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ

کی خواہش نہیں ہے" جب وہ حضرت سلمان کے لئے کھانا لائیں تو انھوں نے حضرت ابوذرؓ کو شریک طعام ہونے کے لئے کہا انھوں نے کہا میں تو روزے سے ہوں حضرت سلمانؓ نے کہا میں تو تمہارے بغیر نہیں کھاؤں گا آخر انھوں نے افطار کیا۔ رات ہوئی تو ابوذرؓ نماز کے لئے کھڑے ہونے لگے، حضرت سلمانؓ نے کہا ابھی سو رہو، وہ مان گئے رات کے پچھلے پہر حضرت سلمانؓ نے ان کو بیدار کیا اور کہا اب نماز پڑھو، دونوں نے مل کر نماز ادا کی۔ اس کے بعد حضرت سلمانؓ نے کہا " ابوذر، تمہارے رب کا بھی تم پر حق ہے، تمہاری جان کا بھی تم پر حق ہے اور تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے، تو جس جس کا تم پر حق ہے اس کو ادا کرو، دوسرے دن حضرت ابوذر غفاری نے آنحضورؐ سے حضرت سلمانؓ کی باتیں دہرائیں تو آپ نے فرمایا کہ سلمان نے سچ کہا" [1]

ان روایات سے معلوم ہوا کہ اسلام میں عبادت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ آدمی اس کثرت سے ذکر و عبادت میں مشغول ہو جائے کہ دوسروں کے حقوق کو نظر انداز کر دے۔ دراصل اسلام میں بندوں اور خود اپنے نفس و جسم کے حقوق کو پس پشت ڈال دینے کا نام عبادت نہیں ہے بلکہ خدا کے حق کے ساتھ انہی حقوق کو جن سے بڑی حد تک انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی عبارت ہے، صحیح طور سے ادا کرنے کا نام عبادت ہے اور یہی خدا کی سچی اطاعت و فرماں برداری ہے۔

یہ ہے اسلام کا وہ وسیع تصورِ عبادت جسے ہم نے تفصیل کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔ یہ تصورِ عبادت نہ صرف روح کی صفائی اور تزکیۂ اعمال کے لئے ناگزیر ہے بلکہ امت مسلمہ کی اجتماعی زندگی کی اصلاح و تہذیب بھی اسی پر منحصر ہے۔

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الادب

زکاۃ کی معاشی اہمیت کے چند پہلو

(علامہ ابن قیمؒ کی نظر میں)

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

اسلامی فریضۂ زکاۃ کو عام آدمی محض ایک خیراتی نظام سمجھتا ہے۔ لیکن مسلم ماہرین معاشیات اسے اسلامی مالیاتی نظام کا اساسی رکن قرار دیتے ہیں۔ ہر اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ زکاۃ کا نظام قائم کرے، زکاۃ کی تحصیل اور نظم ونسق کا پورا انتظام کرے اور قرآن میں مذکورہ مصارف کے مطابق اسے خرچ کرے۔ زکاۃ کے تجزیہ اور معاشی زندگی پر اس کے دور رس اثرات پر اس وقت کافی کتابیں دستیاب ہیں[1] قدماء کی تحریروں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی زکوٰۃ کو انفرادی خیراتی عمل سمجھنے کے بجائے اس کو اجتماعی معاشی زندگی کا ایک جامع وموثر حصہ سمجھتے تھے۔ پیش نظر مضمون میں زکاۃ کی معاشی اہمیت سے متعلق علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۳۵۰ء) کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے۔

زکاۃ چند شرائط کے ساتھ ہر مسلمان پر فرض ہے، اور قرآن مجید میں نماز کے بعد سب سے زیادہ اسی فریضہ کی ادائیگی پر زور دیا گیا ہے۔ زکاۃ کے مختلف پہلوؤں کے اثر

---

[1] پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی کی اسلامی معاشیات سے متعلق ریسرچ رپورٹ CONTEMPORARY LITERATURE ON ISLAMIC ECONOMICS مطبوعہ اسلامک فاؤنڈیشن انگلینڈ ۱۹۷۸ء میں زکاۃ کی معاشی اہمیت اور متعلقات پر انگریزی، عربی اور اردو کتابوں اور مقالات کے تقریباً تیس حوالے درج ہیں ص ص ۲۹-۳۱، ۵۴ ان میں یوسف القرضاوی کی کتاب فقہ الزکاۃ (دو جلدیں) زکاۃ کے موضوع پر انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ بھی ہند و پاک میں شائع ہو چکا ہے، ادھر حال میں کئی اور مجموعے اور مقالات زکاۃ کی معاشی اہمیت سے متعلق منظر عام پر آ چکے ہیں۔

و حکم پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ ابن قیمؒ اپنی کتاب "زاد المعاد فی ھدی خیر العباد" میں تحریر کرتے ہیں :-

ھدیہ فی الزکاۃ اکمل	زکوٰۃ کی ادائیگی کا وقت، اس کی مقدار
ھدی فی وقتھا وقدرھا	اس کا نصاب اور کن لوگوں پر واجب
ونصابھا ومن تجب علیہ	ہوگی اور اس کے مصارف کیا ہیں
ومصرفہ وراعی فیہ	ان ساری چیزوں سے متعلق حضورؐ
مصلحۃ ارباب الاموال	کی رہنمائی و اسوہ نہایت جامع و کامل
ومصلحۃ المساکین وجعلھا	ہے۔ آپؐ نے اس سلسلہ میں مالداروں
اللہ تعالیٰ طھرۃ للمال ولصاحبہ	اور مسکینوں دونوں کے مفادات اور
وقید النعمۃ بہ علی الاغنیاء	مصلحتوں کا خیال رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ
فما زالت النعمۃ بالمال	نے زکوٰۃ کو مال و صاحب مال کی
علی من ادی	پاکی کا ذریعہ بنایا ہے اور مالداروں پر
زکاتہ بل یحفظہ	اس کے سبب اپنی نعمت بحال رکھی
علیہ وینمیہ	ہے۔ چنانچہ جو پابندی سے زکوٰۃ
لہ ویدفع عنہ	ادا کرتا ہے اس کے ساتھ مال کی
بھا الآفات ویجعلھا	نعمت ہمیشہ برقرار رہتی ہے۔ بلکہ اس
سورا علیہ وحصنا لہ	پر اس کی حفاظت فرماتا ہے اور مزید
وحارسا لہ۔ [1]	اسے بڑھاتا ہے، اور اسی سے ہر طرح
	کی مصیبت دور کرتا ہے، زکوٰۃ کو اس کے
	لئے ایک فصیل، قلعہ اور محافظ بنادیتا ہے

زکاۃ - دولت کی پاکی و بالیدگی کے معنی میں

زکاۃ کے لغوی معنی تطہیر و تزکیہ یا پاکی و بالیدگی کے ہیں جو عام طور پر روحانی و اخلاقی

[1] ابن القیم - زاد المعاد فی ھدی خیر العباد حصہ اول ص۱۳۱ - القاہرہ المطبعۃ المصریہ و مکتبہا ... تاریخ

معنوں میں لیا جاتا ہے، لیکن ابن قیم کی مذکورہ بالا عبارت سے مترشح ہے کہ تطہیر و تزکیہ معاشی معنوں میں بھی صحیح ہے بشرطیکہ زکاۃ کا نظام صحیح طرح قائم و دائم ہو کیونکہ زکاۃ ایثار و ہمدردی اور تعاون جیسے اچھے جذبات کی فضا پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے فقر و فاقہ اور شور و شر میں کمی آجاتی ہے اور معاشرہ پاک و صاف اور پر امن نظر آنے لگتا ہے، یہ چیز پیداواری عمل اور کاروبار کے لئے سازگار ماحول فراہم کرتی ہے، جس سے زکاۃ ادا کرنے والے کی آمدنی میں مستقل اضافہ ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ زکاۃ اموال نامیہ پر ہوتی ہے اور شرط یہ ہے کہ پورا سال گزر چکا ہو، اس کے ساتھ یہ خوف کہ ہر سال زکاۃ کی ادائیگی مال کی مقدار کم کرتی رہے گی، یہ سارے عوامل بھی صرف و استثمار پر ابھارنے والے ہیں، اس طرح بھی زکاۃ دولت میں اضافہ کا سبب بنتی ہے، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی برکت و توفیق سے جو اضافہ ہوتا ہے وہ بھی اپنی جگہ مسلم ہے سچ فرمایا اللہ کے رسولؐ نے

ما نقصت صدقۃ من مال[1] — صدقہ و زکاۃ کبھی مال میں کمی کا باعث نہیں بنتے۔

اس کے برخلاف اگر زکاۃ کا نظام قائم نہ ہو تو کم آمدنی والے طبقات میں محرومی و بےچارگی کے احساسات عام ہو جاتے ہیں، جس کے نتیجے میں بغض و حسد، عداوت و مخاصمت اور محروم اور متمول کے درمیان کشمکش پیدا ہو جاتی ہے، معاشرہ میں تعفن سا محسوس ہوتا ہے جس کا اثر پیداواری عمل اور عام معاشی سرگرمیوں پر بھی پڑتا ہے۔

آسان و مناسب شرحِ زکاۃ

زکاۃ جود و سخا، محبت و اخوت اور ایثار و قربانی جیسے صفات کو پروان چڑھاتی ہے شریعت نے زکاۃ کی جو شرح رکھی ہے وہ ان مقاصد کو اچھی طرح پورا کرتی ہے۔ زکاۃ

---

[1] احمد بن حنبل۔ مسند احمد بن حنبل جلد دوم ص ۲۳۵ بیروت، المکتب الاسلامی بدون تاریخ۔

دی جانے والی رقم ادا کنندگان کے لحاظ سے کوئی بہت بڑی نہیں ہوتی کہ انہیں گراں گزرے لیکن وہ ضرورت مندوں کی حاجت روائی کے لئے کافی ہوتی ہے، اگر زکاۃ کی شرح بہت اونچی ہوتی تو مالدار ادائیگی سے بچنے کے لئے مختلف قسم کے حیلوں کا سہارا لیتے اور دوسروں میں مفت خوری کی عادت بڑھ جاتی، جس سے زکاۃ کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔ اسی حقیقت کی طرف ابن قیمؒ درج ذیل عبارت میں اشارہ کرتے ہیں۔

ثم انه لما كان لا يحتمل المواساة كل مال وان قل جعل للمال الذي يحتمل المواساة نصبا مقدرة المواساة فيها لا تجحف بارباب الاموال وتقع موقعها من المساكين.... فاقتضت حكمته ان جعل في الاموال قدرا يحتمل المواساة ولا يجحف بها ويكفي المساكين ولا يحتاجون معه الى شيء ففرض في اموال الاغنياء ما يكفي الفقراء، فوقع الظلم من الطائفتين الغني يمنع ما وجب عليه والآخذ يأخذ ما لا يستحقه فتولد

چونکہ مال کی ہر قلیل مقدار میں دوسروں کی حاجت روائی ممکن نہیں اس لئے مال کی اس مقدار کا جس سے دوسروں کو بھی نوازا جا سکے ایک نصاب طے کر دیا گیا ہے، جس سے مالداروں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور حاجت مندوں کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ حکمت خداوندی نے مال کی ایک مقدار متعین کر دی ہے جس سے دوسروں کی مدد ہو سکے اور کسی پر ظلم نہ ہو اور اہل حاجت کے لئے اتنا کافی ہو کہ اس کے بعد کسی اور چیز کی ضرورت نہ رہے، چنانچہ مالداروں کے مال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو غریبوں کے لئے کافی ہو، اگر کہیں مقدار بہت زیادہ ہوتی تو دونوں جانب سے زیادتی متوقع تھی ایک طرف مالدار اپنا فرض پورا کرنے سے

من الطائفتين ضرر عظيم على المساكين وفاقة شديدة اوجبت لهم انواع الحيل والالحاف للمسألة [1]

کرتا دوسری طرف لینے والا بے استحقاق مال کثیر حاصل کرتا اور دونوں کے عمل سے غریبوں کو نقصان پہنچا اور فقر وفاقہ کی شدت انھیں مختلف حیلے اپنانے اور بھیک مانگنے پر مجبور کر دیتی۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

واذا تامل العاقل مقدار ما اوجب الشارع في الزكاة وجده مما لا يضر المخرج فقده وينفع الفقير اخذه ورآه قد راعى فيه حال صاحب المال وجانبه حق الرعاية ونفع الآخذ به [2]

اگر صاحب دانش اس مقدار کو دیکھے جو شارع نے زکاۃ کے سلسلہ میں واجب کی ہے تو اسے معلوم ہوگا کہ وہ اتنی ہلکی ہے کہ اس کا نکالنا مال والے کو کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا مگر محتاج اسے حاصل کرکے مگر محتاج اسے حاصل کرکے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس میں مال والے کی بھی پوری رعائت کی گئی ہے اور لینے والے کا فائدہ بھی ملحوظ ہے۔

زکاۃ اموال نامیہ پر

زکاۃ ہر طرح کی املاک پر واجب نہیں ہوتی بلکہ صرف ان اموال پر فرض ہے

---

[1] زاد المعاد جلد اول صہ ۱۴۷ [2] ابن القیم، اعلام الموقعین جلد دوم صہ ۹۳ القاہرہ مکتبہ السعادۃ ۱۹۵۵ء

جن میں افزائش کی صلاحیت پائی جاتی ہے خواہ یہ صلاحیت بالفعل ہو یا بالقوہ رہے وہ سامان جو استعمال کے ہیں مثلاً لباس، آلات و اوزار، رہائش کے گھر، سواری کے جانور وغیرہ تو یہ سب زکاۃ سے مستثنیٰ ہیں۔ معاشی اعتبار سے یہ نہایت مناسب و منصفانہ فیصلہ ہے کہ زکاۃ صرف ان مالوں پر ہو جن میں نمو کی صلاحیت ہو۔ جن مالوں پر زکاۃ عائد ہوتی ہے انھیں چار موٹی قسموں میں بانٹا جا سکتا ہے، مویشی، زرعی پیداوار سونا چاندی اور سامان تجارت۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:۔

ثم انه جعلها في اربعة اصناف من المال وهي اكثر الاموال دوراناً بين الخلق وحاجتهم اليها ضرورية احدها الزرع والثمار، والثانية بهيمة الانعام الابل والبقر والغنم والثالث الجوهران اللذان بهما قوام العالم وهما الذهب والفضة والرابع اموال التجارة على اختلاف انواعها۔[1]

پھر شارع نے زکوٰۃ کو صرف چار طرح کے اموال میں واجب قرار دیا ہے یہی مال زیادہ تر لوگوں میں گردش کرتے ہیں اور ان ہی کی انھیں ضرورت پڑا کرتی ہے۔ اول زرعی پیداوار اور پھل دوم مویشی جیسے اونٹ گائیں اور بکریاں، سوم سونا اور چاندی جن پر اہل دنیا کے معاملات کا مدار ہے چہارم مختلف قسم کے تجارتی سامان ----

اسی طرح کی حکمت انھوں نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں بھی بیان کی ہے

فان الشارع اوجب الزكاة مواساة للفقراء وطهرة للمال وعبودية

زکاۃ کو شارع نے فقراء کی مدد، مال کی پاکی اور رب کی بندگی کے مقصد سے واجب کیا ہے، تاکہ بندہ

---

[1] ابن القیم، اعلام الموقعین جلد دوم ص ۹۲ القاہرہ مکتبہ السعادۃ ۱۹۵۵

للوجوب وتقربا اليه باخراج محبوب العبد له وايثار مرضاته ثم فرضها على اكمل الوجوه وانفعها للمساكين وارفقها بارباب الاموال ولم يفرضها في كل مال بل فرضها في الاموال التي تحتمل المواساة ويكثر فيها الربح والدر والنسل ولم يفرضها فيما يحتاج العبد اليه من ماله ولا غنى له عنه كعبيده وامائه ومركوبه وداره وثيابه وسلاحه بل فرضها في اربعة اجناس من المال: المواشي والزروع والثمار والذهب والفضة وعروض التجارة فان هذه اكثر اموال الناس الدائرة بينهم وعامة

اپنی محبوب چیز کا ایک حصہ نکال کر اس سے تقرب حاصل کرے اور اس کی خوشنودی کو ترجیح دے۔ اس کی فرضیت ہر طرح سے اپنی مکمل شکل میں ہے جو اہل حاجت کے لئے بھی زیادہ سے زیادہ نفع بخش ہے اور اہل مال کے لئے بھی آسان ہے۔ اسے ہر طرح کے مال میں فرض نہیں کیا ہے بلکہ صرف ان مالوں میں فرض کیا ہے جن میں مواسات کی گنجائش ہے اور جن میں اضافہ، نفع اور افزائش نسل ممکن ہے۔ اسے ان چیزوں پر واجب نہیں کیا ہے جو آدمی کی اپنی ضرورت سے فاضل نہ ہوں یا جو اس کے لئے ضروری ہوں جیسے غلام، لونڈیاں، سواری کے جانور، گھر، لباس اور ہتھیار۔ بس چار طرح کے اموال مویشی، پھل اور زرعی پیداوار، سونا چاندی اور سامان تجارت پر زکاۃ فرض کی ہے۔ عام طور پر لوگوں میں ان ہی اموال کی لین دین ہوتی ہے اور ان کے معاملات بھی ان ہی سے متعلق ہوتے ہیں، ان ہی میں دوسروں کو شریک کرنے کی گنجائش ہوتی ہے نہ کہ وہ مال جن سے

تصوفهم فيها وهی التی تحتمل المواساة دون ما اسقط الزكاة فيه[۱]

زکاۃ ساقط کر دی گئی ہے۔

محنت ومشقت کا اعتبار

مختلف قسم کے اموال میں شریعت نے مختلف شرحیں طے کی ہیں۔ علامہ ابن قیم نے اپنی تحریروں میں دو مقامات پر ان کا تجزیہ کر کے ان کے پیچھے مخفی معاشی حکمت ومصلحت کو واضح کیا ہے۔ ابن قیم کے مطابق زکاۃ کی مختلف شرحوں کے پیچھے معاشی عامل "محنت" کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جن اموال کے حصول پر زیادہ محنت صرف ہوتی ہے وہاں شرح زکاۃ کم ہے اور جہاں محنت کم لگتی ہے وہاں شرح زکاۃ اونچی ہے۔ علامہ کی عبارت درج ذیل ہے۔

ثم انه فاوت بين مقادير الواجب بحسب سعي ارباب الاموال في تحصيلها وسهولة ذلك ومشقته فاوجب الخمس فيما صادفه الانسان مجموعا محصلا من الاموال وهو الركاز ولم يعتبر له حولا بل اوجب فيه الخمس متى ظفر به واوجب نصفه وهو العشر فيما كانت

مختلف قسم کے اموال کے حصول میں جو سعی ومحنت یا سہولت ومشقت ہوتی ہے اس کا اعتبار کر کے آپ نے زکاۃ کی مختلف مقداریں واجب کی ہیں۔ جہاں انسان کو دولت کا ڈھیر یکجا مل جاتا ہے یعنی دفینہ وہاں پانچواں حصہ فرض ہے۔ اس میں سال کا گزرنا بھی شرط نہیں ہے بلکہ جب بھی ملے خمس واجب ہے۔ دسواں حصہ ایسے مال پر عائد کیا ہے جہاں اس سے زیادہ محنت ومشقت لگتی ہے یعنی وہ پھل اور کھیتیاں جن کے لئے انسان زمین

---

[۱] اعلام الموقعین ۔جلد دوم صفحہ ۹۰

مشقة تحصيله وتعبه وكلفته فوق ذلك وذلك في الثمار والزروع التي يباشر حرث ارضها وبذرها ويتولى الله سقيها من عنده بلا كلفة في العبد واشتراء ماء ولا اثارة بئر ودواب واوجب نصف العشر فيما تولى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح وغيرها، واوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفا على عمل متصل من رب المال بالضرب في الارض تارة وبالادارة تارة وبالتربص تارة. ولاريب ان كلفة هذا اعظم من كلفة الزرع والثمار[شه]

تیار کرتا ہے، بیج بوتا ہے باقی آب پاشی کا کام اللہ کی طرف سے ہوتا ہے اس کے لئے آدمی کو محنت کرنے، پانی خریدنے یا کنواں کھودنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ لیکن نصف عشر یا بیسواں حصہ واجب ہوگا جب کہ انسان اس کی آب پاشی کے لئے بھی محنت کرے اور مصنوعی ذرائع جیسے رہٹ یا آبپاشی کے جانوروں سے سینچائی کرے اور اس سے بھی کم یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے ان ملوں میں جن کی افزائش صاحب مال کی مسلسل محنت پر موقوف ہوتی ہے، انسان اس کے لئے کبھی سفر کرتا ہے کبھی اپنی جگہ کاروبار کرتا ہے اور کبھی آس لگائے بیٹھا رہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ محنت ومشقت زرعی پیداوار اور پھل کی پیداوار میں لگنے والی محنت ومشقت سے زیادہ ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت زاد المعاد کی ہے۔ اسی طرح اپنی کتاب اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں:۔

ثم لما كان حصول النماء — چونکہ تجارت کے ذریعہ فائدہ اور ترقی

شه زاد المعاد جلد اول صفحہ ۱۴۸

والربح بالتجارة من اشق
الاشياء واكثرها
معاناة وعملاً خففها بان
جعل فيه ربع العشر، ولما
كان الربح والنماء بالزروع
والثمار التي تسقى بالكلفة
اقل والعمل اليسر ولا يكون
في كل السنة جعل ضعفه
وهو نصف العشر ولما
كان التعب والعمل فيما
يشرب بنفسه اقل و
المؤنة ايسر جعله
ضعف ذلك وهو العشر
واكتفى فيه بزكاة عامه
خاصة فلو اقام عنده
بعد ذلك عدة احوال
لغير التجارة لم يكن
فيه زكاة لانه قد
انقطع نماءه وزيادته بخلاف
الماشية وبخلاف ما
لو اعد للتجارة فانه عرضة
للنماء، ثم لما كان الركاز
مالاً مجموعا محصلاً

کا حصول نہایت پر مشقت اور تھکا دینے
والا ہوتا ہے اس لئے اس میں شرح
زکاۃ ہلکی رکھی ہے یعنی چالیسواں حصہ
اور چونکہ وہ کھیتیاں اور پھل جنھیں مصنوعی
ذرائع سے سیراب کیا جاتا ہے ان میں
عمل کم اور آسان ہوتا ہے (بہ نسبت
تجارت کے) اور وہ بھی سال کے کچھ
حصوں میں اس لئے شرح زکاۃ دوگنی
یعنی بیسواں حصہ واجب کیا ہے اور
جو کھیتیاں خود سیراب ہوتی ہیں ان میں
محنت و مشقت اور بھی کم ہوتی ہے
اس لئے اس طرح کی پیداوار میں پہلے
کی نسبت دوگنا یعنی دسواں حصہ رکھا
گیا ہے اور ان چیزوں میں صرف پیداوار
کے سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس
کے بعد اگر کئی سال تک اس کے یہاں
وہ غلہ بغیر کسی تجارتی غرض کے پڑا رہے
تو پھر زکاۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ
اب اس میں نمو کا عمل منقطع ہوگیا ہے۔
برخلاف مویشیوں کے یا تجارت کے
سامان کے (جن پر ہر سال زکاۃ ہے)
کہ ان میں نمو ہوتا رہتا ہے۔ جہاں
تک دفینہ کا تعلق ہے تو چونکہ وہ یکجا

وكلفة تحصيله اقل من غيره ولم يحتج الى اكثر من استخراجه كان الواجب فيه ضعف ذلك وهو الخمس...... [۹]

دریافت ہوتا ہے اور یہاں محنت دوسری طرح کے مالوں سے کم ہوتی ہے صرف نکالنے کی زحمت کرنی پڑتی ہے اس لئے اس میں شرح اور زیادہ ہے یعنی پانچواں حصہ۔

زکاۃ کی مختلف شرحوں کی تعیین میں اہم معاشی عامل "محنت" کو بنیاد قرار دینا عدل و مساوات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اگر ہر طرح کے مال پر ایک ہی شرح ہو تو مال کی وہ قسمیں جو محنت شاقہ کی طالب ہوتی ہیں ان کے حصول کے لئے آدمی کم ہی راغب ہوتا ۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مختلف نصاب کے پیچھے اس طرح کی حکمت کی نشاندہی ابن قیم کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ (متوفی ۱۳۲۸ء) نے بھی کی ہے [۱۰] یہ چیز ان بزرگوں کی معاشی تجزیاتی بصیرت پر دلیل ہے۔ ان سے پہلے شاید کسی نے ایسی توجیہ کی ہو۔ البتہ اس دریافت کی عملی اہمیت پر انھوں نے اپنی رائے نہیں دی، یعنی یہ کہ اگر محنت تجارت کے بجائے زراعت میں بڑھ جائے یا زراعت کی بہ نسبت دفینہ (جس میں اکثر فقہا معدنی دولت کو بھی شمار کرتے ہیں) میں زیادہ لگے تو قیاس کر کے شرح میں کسی رد و بدل یا لاگت وضع کرنے کی گنجائش ہوگی یا نہیں؟ اسی طرح یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ کیوں نہ وراثت میں یا تحفہ میں پائی جانے والی دولت پر بھی نہایت اونچی شرح زکاۃ عائد کی جائے؟ کیوں اسے چوتھی قسم میں شمار کیا جائے جس پر صرف ڈھائی فیصد زکاۃ ہے اور وہ بھی پورا سال گزرنے پر۔ لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مرنے والے کی محنت و مشقت وارث کی اپنی محنت شمار کی گئی ہے کیوں کہ وارث اپنے پیش رو کی صرف دولت ہی نہیں حاصل کرتا بلکہ مالی خسارے بھی اس کے حصہ میں آتے ہیں۔ اگر

---

[۹] اعلام الموقعین جلد دوم ص ۹۱، ۹۲

[۱۰] ابن تیمیہ، مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد ابن تیمیہ جلد ۲۵ ص ۸ الریاض، مطابع الریاض ۱۳۸۵ھ

اسے کبھی ثروت ہاتھ آتی ہے تو کبھی ادائیگی قرض کا پابند بھی کیا جاتا ہے۔ جہاں تک موہوبہ دولت کا تعلق ہے اس پر نہایت اونچی شرح کی زکاۃ عائد کرنے سے فیاضی واحسان اور تحائف وہدایا کے عمل پر ضرب لگے گی جو کہ ایثار وقربانی اور محبت وتعاون کی علامات ہیں اور اسلام ان کی ہمت افزائی کرتا ہے۔

زکاۃ کی مختلف شرحوں کا ایک اور بھی سبب علامہ ابن قیم نے بیان کیا ہے:۔

وایضاً فان نمو الزرع والثمار اظھر واکثر من نمو التجارۃ فکان واجبھا اکثر من واجب التجارۃ وظھور النمو فیما یسقی بالسماء والانھار اکثر مما یسقی بالدوالی والنواضح وظھورہ فیما وجد محصلا مجموعا کالکنز اکثر واظھر من الجمیع [۱۱]	نیز کھیتی اور پھل کی پیداوار تجارت کے اضافہ سے زیادہ فراواں نمایاں ہوتی ہے اس لئے اس میں واجب مقدار تجارت میں واجب ہونے والی مقدار سے زیادہ ہے اور جو زمین بارش یا دریا کے پانی سے سیراب ہوتی ہے اس کی پیداوار رہٹ اور کنوؤں سے سیراب ہونے والی زمین کی پیداوار سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور خزانے وغیرہ جو اکٹھا مل جاتے ہیں ان کا اضافہ تمام ہی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔

یہ دوسرا سبب علامہ ابن القیم کے دور میں ممکن ہے صحیح رہا ہو جب کہ صنعت وتجارت میں اس قدر ترقی نہیں ہوئی تھی جس قدر کہ ہمارے اس دور میں ہوئی ہے۔ اس وقت تجارتی سرگرمیاں زیادہ تر چھوٹی موٹی صنعتوں اور معمولی کاروبار تک ہی محدود تھیں آب پاشی کے وسائل وذرائع سادے قسم کے اور ناکافی تھے۔ مگر اس دور میں جب کہ ملکی وعالمی تجارت نہایت بڑے پیمانے پر ہو رہی ہے اور زراعت وآب پاشی کے جدید ترین

---

[۱۱] زاد المعاد جلد اول ص ۱۴۸

ترقی یافتہ آلات کی مدد سے غلہ کی پیداوار بارش سے ہونے والی پیداوار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، مذکورہ بالا توجیہ نئے غور و فکر کی طالب ہے۔

حولان حول کی معاشی اہمیت

زکاۃ کے وجوب کے لئے حولان حول یعنی ملکیت پر ایک مکمل سال کا گزرنا شرط ہے، سوائے زرعی پیداوار اور رکاز کے، کیوں کہ زرعی پیداوار پر زکاۃ ہر کٹائی کے بعد اور دفینہ یا رکاز پر دریافت کے بعد ہی زکاۃ ہے۔ حولان حول کی شرط معاشی اعتبار سے کافی اہم ہے، کیوں کہ یہ مدت اگر ایک سال سے کم ہوتی تو مال داروں پر شاق گزرتی اور وصولی زکاۃ پر لاگت بھی کافی آتی۔ اور کہیں یہ وقفۂ وصولی ایک سال سے زیادہ ہوتا، مثلاً پانچ سال بعد، دس سال بعد یا عمر میں ایک بار تو اس سے اہل حاجت اور دوسرے مستفیدین زکاۃ کو پریشانی لاحق ہوتی۔ اتنی طویل مدت کے لئے تاب انتظار کس میں رہتی۔ اس حقیقت کی طرف ابن قیمؒ نے ذیل کی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

ثم انه اوجبها مرة کل عام	پھر اسے سال میں ایک بار واجب کیا
وجعل حول الزرع والثمار	لیکن پھل اور کھیتوں کی زکاۃ کا وقت
عند کمالها واستوائها	اس کی تیاری اور فصل کا پکنا قرار دیا
وهذا اعدل مایکون،	وقت کی یہ تعیین نہایت عادلانہ ہے
اذ وجوبها کل شهر او کل	کیوں کہ اگر زکوٰۃ ہر ماہ یا ہر جمعہ کو واجب
جمعة یضر بارباب الاموال	ہوتی تو اس سے مالداروں کو ضرر لاحق
ووجوبها فی العمر مرة مما	ہوتا اور اگر عمر میں ایک بار واجب ہوتی
یضر بالمساکین فلم	تو اہل حاجت کو ضرر پہنچتا۔ اس لئے
یکن اعدل من وجوبها	سالانہ ادائیگی سے بڑھ کر کوئی عادلانہ
کل عام مرة ...[۱۲]	نظام نہیں ہو سکتا۔

---

[۱۲] ایضاً جلد اول ص ۱۴۷-۱۴۸

اسی طرح اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:۔

...ثم لما کانت المواساۃ لا تحتمل کل یوم ولا کل شھر اذ فیہ اجحاف بارباب الاموال جعلھا کل عام مرۃ کما جعل الصیام کذالک[لله]	چونکہ لوگوں کی مواسات اور حاجت روائی کی گنجائش ہر روز اور ہر مہینہ میں نکالنی مشکل ہے کیوں کہ اس میں مال والوں کو ضرر لاحق ہوگا اس لئے روزہ کی طرح زکوٰۃ کو بھی ہر سال ایک بار واجب قرار دیا۔

زکاۃ کے سالانہ وجوب کے پیچھے کچھ اور بھی مصلحتیں پوشیدہ ہیں جن کا علامہ نے ذکر نہیں کیا۔ مثال کے طور پر زکاۃ اموال نامیہ پر ہے اس کا تقاضا ہے کہ آدمی کو مناسب موقع ملے کہ وہ ان اموال نامیہ سے فائدہ اٹھا سکے اور کسی کاروبار میں لگا کر اس کے ثمرات دیکھ سکے ایک سال کی مدت عموماً کاروبار شروع کرنے اور اس کے نتائج حاصل کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر زکاۃ ہر ماہ یا ہر ہفتہ واجب ہوتی تو ادا کرنے والوں کو بہت سے مسائل و مشکلات کا سامنا ہوتا مثلاً آئے دن زکاۃ کا حساب وکتاب کرنا، کاروبار میں لگے ہوئے سرمایہ میں سے زکاۃ ادا کرنے کے لئے کچھ نکالنا وغیرہ۔

مصارف زکاۃ کا تجزیہ

مصارف زکاۃ کی توجیہ وتحلیل کرتے ہوئے ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ زکاۃ سے مستفید ہونے والی آٹھ قسموں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ میں وہ لوگ شامل ہیں جو محتاج ہیں ان کے لئے جائز ہے کہ اپنی ضرورت کے مطابق زکاۃ لیں، دوسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہیں جنھیں ان کی نفع بخشی کی وجہ سے زکاۃ دی جاتی ہے۔ اگر کوئی محتاج نہ ہو اور نہ اس سے مسلمانوں کو کوئی فائدہ ہو تو ایسے شخص کو زکاۃ نہیں دی جائے گی۔ اس سے واضح ہے کہ زکاۃ عام معنی میں حکومت کی آمدنی نہیں ہے کہ جیسے ادھر جہاں چاہے

[لله] اعلام الموقعین جلد دوم صـ ۹۲

خرچ کرے۔ ابن القیمؒ کی عبارت درج ذیل ہے۔

والرب سبحانه تولى	اللہ تعالیٰ نے زکاۃ کی تقسیم خود فرمائی
قسمة الصدقة	ہے اور اسے آٹھ حصوں میں بانٹا ہے
بنفسه وجزأها ثمانية	جو دو طرح کے لوگوں پر مشتمل ہیں۔ ایک
أجزاء يجمعها صنفان	طرح کے لوگ وہ ہیں جو اپنی حاجت
من الناس، أحدهما	کے سبب زکاۃ لیتے ہیں، ان کے لئے
من يأخذ بحاجته	جائز ہے کہ وہ اپنی ضرورت کی شدت
فيأخذ بحسب شدة	یا ضعف اور کثرت یا قلت کے مطابق
الحاجة وضعفها وكثرتها	زکاۃ لیں۔ اس گروہ میں فقراء، مساکین،
وقلتها وهم الفقراء والمساكين	مکاتب اور مسافر آتے ہیں دوسری طرح
وفي الرقاب وابن السبيل	کے لوگ وہ ہیں جو اپنی نفع بخشی کی وجہ
والثاني من يأخذ لمنفعته	سے زکاۃ لیتے ہیں اس گروہ میں زکاۃ
وهم العاملون والمؤلفة	کے کارندے، مولفۃ القلوب، نیک
قلوبهم والغارمون	مقصد کے لئے دام قرض میں گرفتار
لإصلاح ذات البين والغزاة	اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے
في سبيل الله، فإن لم يكن	آتے ہیں۔ اگر زکاۃ کا خواستگار نہ خود
الآخذ محتاجا ولا فيه	محتاج ہو اور نہ اس کی ذات سے
منفعة للمسلمين فلا سهم	مسلمانوں کو کوئی فائدہ ہو تو ایسے لوگوں
له في الزكاة [۱۳]	کا زکاۃ میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مصارف زکوٰۃ کی آٹھ قسموں کے علاوہ بھی مال درکار ہو یا زکاۃ کی آمدنی ناکافی ہو تو کیا کیا جائے۔ علامہ ابن قیمؒ نے اس

[۱۳] زاد المعاد جلد اول ص ۱۲۸

طرف کوئی واضح اشارہ نہیں کیا ہے۔ لیکن ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ نے شدت کے ساتھ زکاۃ کے علاوہ بھی مالی ذمہ داریوں کی وکالت کی ہے[۱۵] اور ان سے پہلے علامہ ابن حزمؒ (متوفی ۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) نے بھی اس نکتہ پر کافی زور دیا ہے[۱۶]

---

۱۵ ابن تیمیہ، الایمان ص۲۹۹ طبعہ ثانیہ بیروت المکتب الاسلامی ۱۳۹۲ھ و مجموع فتاویٰ جلد ۲۹ ص ۱۸۷ ۔ ۱۶ ابن حزم، المحلی تحقیق احمد شاکر جلد ششم ص ۱۵۶ - ۱۵۹ القاہرہ، المنیریہ ۱۳۴۷ھ

سیر و سوانح

سیّد شاہ مدن

اٹھارھویں صدی عیسوی کا ایک مجاہد

ڈاکٹر اقبال حسین

سورۂ احزاب کے آخری رکوع میں اللہ پاک کا فرمان ہے:

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا	اے ایمان والو! ڈرتے رہو اللہ سے
اللّٰہَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًاo	اور کہو سیدھی بات، کہ سنوار دے تم کو
یُصْلِحْ لَکُمْ اَعْمَالَکُمْ وَیَغْفِرْ	تمہارے کام، اور بخشے تم کو تمہارے گناہ
لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ وَمَنْ یُّطِعِ	اور جو کوئی کہے پر چلا اللہ کے اور اس
اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ فَقَدْ فَازَ	کے رسول کے اس نے پائی
فَوْزًا عَظِیْمًاo (احزاب ۷۰-۷۱)	مراد

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت مقدسہ کی جمعہ اور نکاح کے خطبات میں بالعموم تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ یہ سنت آج تک جاری ہے، لیکن بد قسمتی سے عام مسلمان، عربی زبان سے ناواقف ہونے کی بنا پر ان خطبات کا پورا فائدہ نہیں اٹھا پاتے، اس قرآنی ہدایت کے سرسری مطالعہ سے بھی کئی باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

اول یہ کہ مسلمانوں کو ہر حال میں خدا کا خوف کرنا چاہئے۔

دوم، یہ کہ انھیں ہر حال میں جادۂ حق پر قائم رہنا چاہئے، گفتگو، عہد و پیمان اور تمام معاملات میں سیدھی اور بے لوث بات کہنی چاہئے، کسی بھی مصلحت یا مداہنت کی بنا پر حق و صداقت کا دامن نہیں چھوڑنا چاہئے۔

سوم، جو لوگ اس راہ پر گامزن ہوں گے، ان کے لئے خداوند کون و مکان کا وعدہ ہے کہ ان کے کام سنوار دیئے جائیں گے، گناہ معاف ہو جائیں گے اور وہ اپنی مراد کو پہونچیں گے۔

عہد رسالت اور اس کے بعد، جب تک مسلمان قرآن کی تعلیمات پر عمل کرتے رہے، بیشک اللہ کا وعدہ پورا ہوتا رہا۔ ان پر انعام واکرام کی بارشیں ہوتی رہیں، فتح و نصرت ان کے قدم چومتی رہی، لیکن جوں جوں ان کا تعلق قرآن سے کم ہوتا گیا، ان میں سیاسی، اقتصادی اور فکری زوال آتا گیا، وہ فرقوں میں تقسیم ہونے لگے اور بالآخران کی اجتماعی قوت ہی بکھر کررہ گئی۔ مسلمانوں کی اپنے سرچشمۂ حیات سے دوری، دنیاداری، دین سے انحراف، اغماض اور مصلحت پرستی کے چڑھتے ہوئے سیلاب کے نتیجہ میں، ان کے اندر ایک ایسے طبقہ کا ظہور ہوا جو اپنی ذاتی مصلحتوں اور اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے، قرآن کا علم رکھتے ہوئے بھی اس سے چشم پوشی کرنے لگا۔ اس گروہ کے اثرات نے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کو آج جس منزل پر لاکھڑا کیا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ تاہم مسلمانوں میں ایسی شخصیتیں بھی پیدا ہوتی رہی ہیں جو بظاہر دنیادار تھے۔ لیکن اللہ کے احکامات ہی کو متاعِ حیات سمجھتے تھے اور وقت پڑتا تو جان، مال اور جاہ و منصب کی قربانی میں بھی انھیں تامل نہ ہوتا بلکہ احکام الٰہی کی تعمیل میں متاعِ جان بھی نثار کرنے سے دریغ نہیں کرتے تھے۔

تاریخ ہند کی اٹھارہویں صدی عیسوی کے تیسرے رُبع میں، صوبہ اودھ میں ہمیں ایک ایسی ہی شخصیت نظر آتی ہے جو عوام میں آج بھی شاہ مدن کے نام سے معروف ہے۔ اکبر الٰہ آبادی مرحوم نے شاہ مدن کے کردار سے متاثر ہو کر ہی غالباً یہ شعر کہا تھا ؎

بڑھالی شیخ نے داڑھی اگرچہ سن کی سی
مگر وہ بات کہاں مولوی مدن کی سی

شاہ مدن دینی علوم سے بہرہ ور ہوتے ہوئے، بظاہر دنیاداری میں گھرے ہوئے تھے۔ حاکم وقت کے مقرب، جاگیردار اور صاحب ثروت آدمی تھے لیکن نظر بہرحال آخرت پر تھی، حق و باطل کے فرق کو خوب پہچانتے تھے، حاکم کون و مکاں کی رضا اور اس کے احکام کی پابندی میں حاکم وقت کی رضا اور دنیا کی نعمتیں ان کی نگاہ میں ہیچ تھیں۔

شاہ مدن صاحب کا پورا نام سید شرف الدینؒ تھا۔ آپ کے والد ماجد حموی گیلانی تھے۔

۱؎ مظفر حسین، نامۂ مظفری (مطبوعہ) لکھنؤ ۱۹۱۰ء، ص ۲۷۰

غلام علی نقوی، اودھ کا مشہور مورخ رقم طراز ہے کہ آپ کا سلسلہ نسب حضرت غوث ثقلین محی الدین عبد القادر جیلانی سے ملتا ہے[۱] آپ نہایت دانا، خوش خلق، نیک خصال اور پاکیزہ صفات تھے۔ ابتدا ہی سے نواب صفدر جنگ کی مصاحبت میں رہے اور آپ کو اس کے مصاحبوں میں خاص مقام حاصل تھا۔ صفدر جنگ کی وفات کے بعد، آپ کچھ دنوں کے لئے بنگال چلے گئے تھے۔ وہاں کے ناظم، اللہ وردی خاں نے آپ کو اپنا مشیر بنالیا[۲]۔ اللہ وردی خاں کے انتقال کے تقریباً فوراً بعد، بنگال میں انگریزی اقتدار قائم ہوجانے کی وجہ سے شاہ مدن دوبارہ اودھ چلے آئے اور شاہ آباد، جو شاہجہاں پور کے قریب دلیر خاں کا آباد کیا ہوا قصبہ ہے، قیام پذیر ہوگئے، آپ جلد ہی نواب شجاع الدولہ کے دربار سے وابستہ ہوگئے۔ شجاع الدولہ نے آپ کی بڑی قدر و منزلت کی اور آپ کو خالص پور کا علاقہ جاگیر میں دیا[۳] شاہ مدن نے خالص پور کو اپنا مستقر بنالیا[۴]۔

شاہ مدن صاحب کافی خوش حال تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے پاس ایک لاکھ روپئے سالانہ آمدنی کی جاگیر تھی[۵]۔

شاہ مدن کی فارغ البالی، نواب شجاع الدولہ سے تقرب اور دین سے لگاؤ ہونے کی وجہ سے، آپ دنیاوی طور پر بڑے آدمی تھے اور معزز و محترم بھی۔ شاہ مدن صاحب، صاحب ثروت اور شجاع الدولہ سے خصوصی تعلقات کے باوجود، قرآن کی ہدایات کو ہر حال میں مقدم جانتے تھے۔ ان کی نگاہ میں دنیاوی عیش و تنعم اور اس زندگی کے مقابلے میں آخرت کی زندگی زیادہ اہم تھی۔ شاہ صاحب کی زندگی میں ایک ایسا بھی وقت آیا کہ ایک طرف شجاع الدولہ سے تعلقات کا تقاضا یہ تھا کہ اس کے منشا پر، جو صریحاً حق کے خلاف تھا، عمل کیا جائے اور دوسری

---

[۱] عماد السعادت (مطبوعہ) نول کشور پریس، لکھنؤ، ص ۱۱۰ [۲] عماد السعادت ص ۱۱۰ [۳] نامہ مظفری ص ۲۲۹ [۴] نامہ مظفری ص ۲۲۹ [۵] بچھی نامائن، رقعات (مطبوعہ) ص ۱۰۶ انشائے فیض بخش، قلمی (علی گڑھ مخطوطہ) ص ۲۔ لیکن نامہ مظفری کے مولف کا بیان ہے کہ شاہ صاحب کو ۱/۲ لاکھ روپئے سالانہ کی جاگیر اودھ کے نواب نے دی تھی اور ۱/۲ لاکھ روپئے سالانہ کی جاگیر حافظ رحمت خاں کی طرف سے آپ کو دی گئی تھی۔ ملاحظہ ہو، نامہ مظفری ص ۲۲۸

طرف نگاہ میں قرآن کی ہدایت بھی تھی کہ "جو بات کہو سیدھی کہو" جس کے دل میں اللہ نے گھر کرلیا ہو، اس کی نگاہ میں دنیاوی حاکموں کی کیا حقیقت ہو سکتی ہے۔ شاہ مدن بھی، ایسے نازک وقت میں، استقلال کے ساتھ، شجاع الدولہ کے منشاء کے خلاف حق ہی پر قائم رہے۔

اس پورے واقعہ کا تاریخی پس منظر یوں ہے کہ ۱۷۷۲ء میں، مرہٹوں نے شمالی ہندوستان کی بیشتر ریاستوں کو مطیع کرنے کے بعد، براہ روہیل کھنڈ، صوبہ اودھ پر حملہ کرنے کا منصوبہ تیار کیا تھا۔ اس منصوبہ کے تحت، مرہٹوں نے حافظ رحمت خاں کے سامنے تین شرطیں رکھیں:

اول، اگر روہیلے مراٹھوں کے ساتھ مل کر شجاع الدولہ کی مملکت کو فتح کرنے میں معاون ہوں گے تو اس کے بدلے میں مراٹھے نصف مفتوحہ علاقہ روہیلوں کے حوالہ کر دیں گے۔

دوم، اگر وہ مراٹھوں سے جنگی تعاون کے لئے رضامند نہ ہوں، تو مراٹھوں کو بغیر کسی مزاحمت کے، اپنے مقبوضات سے گزر جانے دیں گے۔ اس کے عوض میں مراٹھے چالیس لاکھ کے مطالبے سے دستبردار ہو جائیں گے جس کا معاہدہ گزشتہ سال، شجاع الدولہ اور روہیلوں سے ہو چکا۔

سوم، اگر حافظ رحمت خاں مندرجہ بالا شرطیں تسلیم نہیں کرتے تو مراٹھے پہلے ان کے مقبوضات تاراج کر دیں گے، بعد ازاں، وہ شجاع الدولہ پر حملہ آور ہوں گے[1]

اس میں کوئی شک نہیں کہ فوجی اعتبار سے مراٹھے کافی طاقتور تھے، لیکن اخلاقی پستی[2] اور

---

[1] گلستان رحمت ص ۱۸۲ اب، حافظ رحمت کا مراسلہ مورخہ ۴ اکتوبر ۱۷۷۳ء بنام لارڈ ہیسٹنگز دستاویز نمبر ۱۱، خفیہ (فارن ڈپارٹمنٹ) نیشنل آرکائیوز نئی دہلی، ص ۱۲۱۔

Calendar of Persian Correspondence Vol IV, 481

[2] سر جادوناتھ سرکار نے مرہٹوں کے مظالم اور اخلاقی پستی کا ایک مختصر جائزہ، ہمعصر تاریخی اور ادبی ماخذوں کی مدد سے لیتے ہوئے لکھا ہے کہ ۱۷۶۳ء میں گوا پر حملہ کے دوران بیک وقت چھ چھ مرہٹہ فوجیوں نے ایک ایک عورت سے جبراً منہ کالا کیا۔ ۱۷۴۲ء کے بعد مرہٹوں نے جب بنگال پر یلغار شروع کی، تو بقول ایک بنگالی شاعر گنگا رام، مرہٹوں نے عورتوں سے سونے اور چاندی کے زیورات چھین لئے، بعضوں کے ہاتھ، کسی کے کان اور ناک تراش لی اور کچھ کو بے جھجک ہلاک کر ڈالا۔ مراٹھے خوبصورت عورتوں کی گردنوں میں رسی ڈال

عہد شکنی کی وجہ سے کسی بھی فریق کے لئے ان کے وعدوں پر اعتماد کرنا دشوار تھا۔ بدقسمتی سے حافظ رحمت خاں کے سامنے کئی مسئلے تھے۔ روہیلے خانہ جنگی اور باہم رشک و حسد سے اپنی عسکری صلاحتیں کھو چکے تھے۔ گذشتہ چند برسوں سے وہ مستقل مرہٹوں کی لوٹ مار کا شکار ہو رہے تھے جس کے نتیجہ میں انھیں ۱۷ جون ۱۷۷۲ء کو شجاع الدولہ سے ایک معاہدہ کرنا پڑا تھا جس کے تحت، حافظ رحمت خاں نے روہیلوں کی بازآبادکاری اور آئندہ مرہٹوں کے خلاف فوجی تحفظ کے عوض چالیس لاکھ روپئے قبول کر لئے تھے[۱]۔ علاوہ ازیں مرہٹے ایک بڑی فوج کے ساتھ، روہیلوں کی سرحد کے قریب خیمہ زن تھے اور ان کی پیش کردہ شرائط کو یکدم ٹھکرانا، فوری طور پر، قتل و غارت گری کو دعوت دینا تھا۔ ان حالات کا تقاضہ یہ تھا کہ شجاع الدولہ کو، جو اب معاہدہ کی رو سے روہیلوں کا حلیف تھا مطلع کر دیا جائے اور یہ سعی کی جائے کہ روہیلوں کو چالیس لاکھ روپیوں کی ادائگی سے بھی بچا لیا جائے۔ چنانچہ حافظ صاحب

(بقیہ حاشیہ) کر گھسیٹ لے جاتے اور مظلوم عورتوں کی آہ و بکا کی پرواہ کئے بغیر یکے بعد دیگرے کئی کئی افراد اپنی نفسانی ہوس کی تسکین کرتے۔ انھوں نے مکانوں اور مندروں کو، مسمار کرنے اور جلانے میں بھی تامل نہیں کیا..... ایک اور بنگالی، دانشور ودیالنکر لکھتا ہے کہ شاہو راجہ کی فوج رحم کے جذبات سے یکسر عاری ہے، وہ حاملہ عورتوں، بچوں، برہمنوں اور غریبوں کو بھی قتل کرنے سے نہیں ہچکچاتی۔

کم و بیش اسی طرح کی باتیں ہمعصر مسلمان مورخین اور فرانسیسی و انگریزی تجارتی کمپنیوں کے نمائندوں نے بھی لکھی ہیں۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں:-

Fall of the Mughal Empire Vol. I PP 86-87, 86-89

مرہٹوں کی اخلاق سوز اور شرمناک حرکتوں سے بیزار ہو کر راجپوتوں نے زبردست پیمانہ پر ۱۰ جنوری ۱۷۵۱ء کو جے پور میں بلوہ کر دیا۔ اس بلوہ میں تقریباً دو ہزار مرہٹے ہلاک اور بہت سے زخمی ہوئے۔ ملاحظہ ہو:

Fall of the Mughal Empire Vol. II P.P. 303-05,

[۱] Aitchison, A collection of Treaties, Engagements... Vol II P.P. 5-6

Home Miscellaneous Ricords (India office) 1774, SN 37 (New Delhi National Archieves) P. 205.

نے شجاع الدولہ کو صورتِ حال سے آگاہ کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا کہ روہیلے، مراٹھوں کے ساتھ کسی طرح کے اتحاد کے لئے تیار نہیں ہیں بشرطیکہ نواب مذکور انھیں چالیس لاکھ روپئے کی ادائیگی کا تمسک لوٹا دیں، جو روہیلوں نے گزشتہ سال انھیں دیا تھا[1]

شجاع الدولہ مرہٹوں کی سرگرمیوں پر پہلے ہی سے نظر رکھے ہوئے تھا۔ اسے یہ علم ہو چکا تھا کہ مراٹھے، روہیلوں سے گفت و شنید کر رہے ہیں۔ اسے خوف تھا کہ اگر روہیلوں کا مراٹھوں سے اتحاد ہو گیا تو اس کو بہت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔[2] اس ممکنہ اتحاد کو روکنے کے لئے اس کی نظرِ انتخاب شاہ مدن پر پڑی۔ اس نے شاہ صاحب کو حافظ رحمت خاں کی خدمت میں پورے اختیارات دے کر روانہ کر دیا کہ شاہ صاحب روہیلوں کو مراٹھوں سے الگ کرنے کے سلسلہ میں جو بھی طریقہ اختیار کریں گے اسے قبول ہوگا[3]

شجاع الدولہ نے شاہ مدن کو اس اہم سفارت کے لئے دو وجہوں سے منتخب کیا تھا۔ اول، روہیلے شاہ مدن کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کو صادق القول جانتے تھے۔

دوم، شجاع الدولہ کو یقین تھا کہ شاہ صاحب کے درمیان میں آجانے کے بعد روہیلے ہر صورت سے مطمئن ہو جائیں گے اور ہر وقت مراٹھوں کی یلغار کا رخ روہیلوں کے مقبوضات تک

---

[1] گلستانِ رحمت، ص ۱۸۰-۱۸۲ الف، Transaction in Bengal P. 11

[2] تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو Calendar of Persian Correspondence Vol. IV, P. 224

[3] مستجاب خاں رقم طراز ہیں "سید شاہ مدن کہ بشا بہ زبان من است ...... آنچہ گفتیم من دعن گذارش خواہد ساخت، الیقین تصور فرمائید۔ چیزی کہ کہ مشارٌ الیہ مقرر خواہد نمود، سرمو از آں تفاوت نخواہم کرد کہ ساختہ و پرداختہ او منظور است' گلستانِ رحمت۔ ص ۱۸۵-۱۸۴ الف' مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں حافظ رحمت خاں کا خط بنام ہسٹنگز' بحوالہ Hastings and the Rohilla war P.P. 300-02. Galender of Persion correspondence 200

ہی محدود ہوگا اور خود اس کی عملداری جنگ و جدال سے محفوظ ہوگی۔

شجاع الدولہ کا اندازہ درست تھا۔ شاہ مدن کی یقین دہانی کے بعد کہ شجاع الدولہ بذات خود روہیلوں کی مدد کو آرہا ہے اور مراٹھوں کے استیصال کے بعد وہ چالیس لاکھ کا تمسک بھی لوٹا دے گا۔ حافظ رحمت خاں نے منتظر مراٹھا ایلچیوں کو صاف جواب دے کر واپس کر دیا[1] مراٹھوں کی فوج کے ایک حصہ نے ۱۹ مارچ ۱۷۷۳ء کو تکوجی ہولکر کی قیادت میں حملہ کر دیا اور اسد پور، سنبھل وغیرہ کو تاراج کرنا شروع کر دیا[2]۔ ۲۰ مارچ ۱۷۷۳ء کو شجاع الدولہ بھی انگریزی توپ خانہ کے ساتھ جس کی قیادت جنرل بارکر کر رہا تھا، رام گھاٹ آن پہونچا۔ مراٹھوں کی اصل فوج جو دریائے گنگا کے دوسرے کنارہ پر خیمہ زن تھی۔ شجاع الدولہ کی آمد کی خبر پاکر چالیس میل اندرون دوآب، غالباً موجودہ علی گڑھ کے قریب ہٹ آئی[3]۔ دریں اثنا، شجاع الدولہ کی انگریزی توپ خانہ کی معیت میں آمد کی خبر ملتے ہی تکوجی ہولکر نے اسد پور کا محاصرہ اٹھالیا اور بسولی کی طرف کوچ کر گیا۔ تقریباً اسی وقت (۲۲ مارچ ۱۷۷۳ء) کو حافظ رحمت خاں بھی اپنی فوج کے ساتھ رام گھاٹ پر شجاع الدولہ سے آن ملے[4] مگر وہ تکوجی کے بسولی کی طرف کوچ کر جانے کی وجہ سے سخت مضطرب تھے۔ آپ دوسرے ہی دن، اپنے عم زاد دوندے خاں

---

[1] گلستان رحمت، ص ۱۸۵-۱۸۶ الف Macpherson W.C. Soldiering in India, London (1928) P. 119.

بہاری لال، احوال نجیب الدولہ، علی گڑھ مخطوطہ ص ۷۰، شیو پرساد، تاریخ فرح بخش، علی گڑھ مخطوطہ ص ۹۲ الف

[2] Soldiering in India P. 119، بہاری لال ص ۷۱، گلستان رحمت ص ۱۸۶ الف

[3] Soldiering in India P. 121، ہر چرن داس، منتخب گلزار شجاعی، مخطوطہ برٹش میوزیم، لندن، ص ۲۱۲ الف Calendar of Persian Correspondence IV. 251

[4] Soldiering in India P. 121، Calendar of Persian Correspondence IV P. 251

ہر چرن داس، ص ۲۱۲ الف، گلستان رحمت ص ۱۸۹ ب

مرحوم کے اخلاف کے ناموس کے تحفظ کے خیال سے بسولی روانہ ہو گئے۔ شجاع الدولہ نے، حافظ صاحب کی مدد کے لیے جلد ہی پہنچنے کا وعدہ کرکے انھیں رخصت کیا، لیکن وہ اپنی روانگی کسی نہ کسی بہانہ سے ٹالتا ہی گیا۔[1] حافظ صاحب کے بسولی پہنچنے سے پہلے تکوجی نے اس پر حملہ کرکے خوب لوٹ مار مچائی اور دوندے خاں مرحوم کے دیوان، کاہنمل کو پکڑ لے گئے۔ بسولی کے بعد تکوجی نے سنبھل اور مراد آباد پر حملہ کرکے ان شہروں کو بری طرح لوٹا۔ اس کا ارادہ رام پور تک یلغار کرنے کا تھا لیکن حافظ رحمت خاں کی آمد کی اطلاع ملتے ہی اسے یہ بھی خدشہ ہوا کہ اگر شجاع الدولہ بھی انگریزی فوج کے ساتھ روہیلوں کی مدد کے لئے آگیا تو وہ روہیلکھنڈ میں بری طرح گھر جائے گا۔ اس نے رام گھاٹ سے پچاس میل شمال میں پتھ کے قریب گنگا عبور کی اور علی گڑھ میں اصل مراٹھا فوج میں شامل ہو گیا۔[2] شجاع الدولہ اس دوران خاموش تماشائی رہا اور اس نے روہیلوں کے تحفظ کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا۔

ایک طرف شمالی ہندوستان میں مرہٹے، قتل و غارت گری اور لوٹ میں مصروف تھے اور دوسری طرف پونا میں آنجہانی پیشوا کی وصیت کے خلاف رگھوناتھ راؤ پیشوا بن گیا۔ وسیاجی اور تکوجی ہولکر، جو شمالی ہند میں سرگرم عمل تھے۔ اس صورت حال سے گھبرا گئے، انھوں نے شجاع الدولہ سے معمولی شرائط پر صلح کر لی اور ۵ مئی ۱۷۷۲ء کو پونا کی طرف کوچ کر گئے۔[3]

مراٹھوں کی مراجعت نے شجاع الدولہ کے لئے شمالی ہند میں میدان صاف کر دیا۔ روہیلے آپسی نفاق سے ویسے ہی کمزور تھے، حالیہ مراٹھا پیش قدمی نے انھیں اور مضمحل کر دیا تھا۔ شجاع الدولہ نے انھیں اور کمزور کرنے کے لئے، روہیلہ سرداروں میں سیاسی حکمت سے کام لیتے ہوئے مزید نفاق کے بیج بو دیئے۔ بہت سے سرکردہ روہیلہ سرداروں

۱؎ Calendar of Persian Correspondence IV 251

۲؎ Soldiering in India P. 122، پیشوا دفتر ریکارڈس، جلد ۲۹، ص ۲۲۸

۳؎ Calendar of Persian Correspondence IV 481، گلستانِ رحمت ص ۱۱۹ الف، طہماسپ مسکین، طہماسپ نامہ (علی گڑھ مخطوطہ) ص ۱۸۴ الف، شیو پرساد، ۹۲ ب

کی اخلاف کو انعام و اکرام اور مستقبل میں مزید انعامات کا وعدہ کر کے، انھیں حافظ رحمت خاں سے منحرف کر دیا۔[1]

دوسری طرف حافظ رحمت خاں نے اپنی پوری توجہ چالیس لاکھ کے تمسک کی واپسی پر مبذول کی۔ آپ نے عبداللہ خاں کشمیری اور خان محمد خاں کو تمسک کی واپسی کے لئے شجاع الدولہ کے پاس نمائندہ بنا کر بھیجا، کیونکہ شاہ مدن ان کو واپسی کا یقین دلا گئے تھے، مگر شجاع الدولہ نے عبداللہ خاں اور خان محمد خاں کو تمسک دینے سے منع کر دیا اور اس سے بھی منکر ہو گیا کہ اس نے شاہ مدن کو کلی اختیارات دے کر سفارت پر معمور کیا تھا۔ شجاع الدولہ کے رویہ سے ناامید ہو کر عبداللہ خاں اور خان محمد خاں نے شاہ مدن صاحب کی توجہ اس معاہدہ کی طرف مبذول کی جو انھوں نے تمسک کے سلسلہ میں حافظ صاحب سے کیا تھا۔ شاہ مدن صاحب نے اگر چاہا ہوتا تو آج کل کی زبان میں ڈپلومیسی (Diplomacy) یا مصلحت اختیار کر کے، شجاع الدولہ کے بیان کی تائید کر دیتے یا مداہنت سے کام لے کر خاموش ہو جاتے لیکن شاہ مدن صاحب کا مزاج ہی دوسرا تھا وہ جاگیردار اور درباری ہونے سے زیادہ ایک مسلمان تھے اور احکام خداوندی کی خلاف ورزی کر کے دنیاوی فائدہ کے حصول کے لئے تیار نہ تھے۔ آپ نے بھرے دربار میں یہ اعلان کر دیا کہ شجاع الدولہ نے انھیں مختار کل بنا کر روہیلوں کے پاس بھیجا تھا اور اس بات کی بھی تصدیق کر دی کہ انھوں نے نواب شجاع الدولہ کے حکم کی تعمیل میں روہیلوں کو چالیس لاکھ روپیوں کے تمسک کی واپسی کا وعدہ بھی کیا تھا۔ شاہ صاحب کی صاف گوئی نے شجاع الدولہ کو سخت برہم کر دیا اور وہ یہ کہتا ہوا زنانخانہ میں چلا گیا کہ اس کے ساتھ سازش کی گئی۔[2] خان محمد خاں اور عبداللہ کشمیری نے تمام روداد حافظ رحمت خاں کو سنادی۔[3]

---

[1] گلستان رحمت، ص ۱۹۲ الف ب، گل رحمت، ص ۱۰۸-۱۰۹، Malleson, Life of Warren Hastings. 1892 P. 149

[2] گلستان رحمت، ص ۱۹۱ الف ب تا تاریخ افغانان، ص ۵۲-۵۰

[3] گل رحمت، ص ۱۰۷، اخبار حسن، ص ۴۶-۴۵

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ مدن کی صاف گوئی نے شجاع الدولہ کے وقار کو زبردست ٹھیس پہونچائی لیکن وہ شاہ صاحب کے خلاف فوراً کوئی اقدام مصلحتاً نہ کر سکا۔ بہر نوع اس چالیس لاکھ روپئے کی ادائیگی کو شجاع الدولہ نے روہیلوں کے خلاف فوج کشی کا بہانہ بنا کر انگریزوں کے تعاون سے ۱۷۷۴ء میں روہیل کھنڈ پر حملہ کر دیا۔ میران پور کٹرہ (شاہ جہاں پور) میں حافظ رحمت خاں اور ان کے حلیف وفادار روہیلوں نے کمال بے جگری سے مدافعانہ جنگ لڑی۔ حافظ رحمت خاں میدان جنگ میں لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔ دو ہزار سے زائد روہیلے دادِ شجاعت دیتے ہوئے کام آئے[۱] حافظ رحمت خاں کا سر سلطان خاں بریچ نے قلم کر کے شجاع الدولہ کو پیش کیا۔ شجاع الدولہ نے حافظ رحمت کا سر یکے بعد دیگرے مظفر جنگ (نواب فرخ آباد) ضابطہ خاں فرزند نجیب الدولہ، جو اس کے حلیف تھے، کے سامنے شناخت کے لئے پیش کیا۔ دونوں نے تصدیق کر دی کہ وہ سر حافظ صاحب کا ہے۔ بعد ازاں حافظ صاحب کا سر، غالباً شرارتاً شاہ مدن صاحب کے سامنے شناخت کے لئے پیش کیا گیا شاہ صاحب نے فرمایا "ہاں یہ سر اُسی شہید کا ہے[۲]" نواب شجاع الدولہ اپنا غصہ نہ ضبط کر سکا اور چند دنوں بعد بسولی پہنچ کر اس نے شاہ مدن کو قید کر دیا اور ان کی املاک و جاگیر ضبط کر لیں[۳] شاہ

---

[۱] غلام حسین طباطبائی، سیر المتاخرین، نول کشور، ص ۹۲۹، اخبارات ۲۷ اپریل ۱۷۷۴ء
عماد السعادت ۱۱۶ Select Committee (India office) P. 491

[۲] گرسہلے، تاریخ اودھ (علی گڑھ مخطوطہ) ص ۱۴۲ الف، گل رحمت، ص ۱۶۲، منشی جیترمن کا نسخہ، دو زنامہ (علی گڑھ مخطوطہ)، ص ۵۷، غلام علی لکھتے ہیں "شاہ مدن مژہ پرنم کردہ گفت، بلے، ایں سر سر مہمان مسلمان است" عماد السعادت ص ۱۱۶، مولف گلستان رحمت کا بیان ہے کہ شاہ مدن نے یہ شعر بھی پڑھا ع سر کشتہ بر نیزہ می زد نفس کہ معراج مرداں ہمیں است و بس۔ گلستان رحمت ص ۱۱۶ الف

[۳] گرسہلے، ص ۱۴۴ الف، دو زنامہ، ص ۲۷، عماد السعادت، ص ۱۱۷، گلستان رحمت ص ۱۱۷ الف
خیر الدین الہ آبادی کا بیان ہے کہ شجاع الدولہ کیلئے شاہ مدن کے حافظ رحمت خاں کے لئے "شہید" کہنا شدید ناگوار ہوا اور اس نے فوراً سوال کیا کہ اگر حافظ رحمت شہید ہوئے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں یزید ہوں

صاحب چھ ماہ تک قید رہے اور اسی عالم میں قید حیات سے رہائی پائی[1]

شاہ مدن صاحب کی گرفتاری اور عالم قید ہی میں قید حیات سے رہائی، بظاہر تاریخ کا ایک معمولی واقعہ ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو شاہ صاحب کا کردار ایک عجیب کشش کا حامل ہے۔ شاہ صاحب نے اگر حاکم وقت کی خوشی حاصل کرنے کے لئے مصلحت کا دامن تھام لیا ہوتا تو قید و بند کی صعوبتوں سے دور رہتے، لیکن جس کا دل نور ایمان سے منور ہو اور زندگی قرآن و سنت کے تابع ہو، اسے حاکم وقت کے خوف کے مقابلہ میں حاکم کائنات کا خوف زیادہ ہوتا ہے اور وہ اس کی رضا کی خاطر ہر طرح کی قربانی دے سکتا ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

اور اسی لئے ان کو قید کر دیا۔ ملاحظہ ہو، عبرت نامہ (مخطوطہ سرجادو ناتھ سرکار، نیشنل لائبریری کلکتہ ص ۲۵۶

[1] نامہ مظفری، جلد دوم، ص ۲۲۹۔ عماد السعادت، گرسہلائے اور روزنامہ میں شاہ صاحب کے قید کئے جانے کے بعد کے حالات نہیں ملتے۔

نقد و استدراک

اقبال کا نظریۂ اجتہاد

ڈاکٹر عبدالمغنی

پاکستان میں اقبال کے نظریۂ اجتہاد پر عمل درآمد کے متعلق پروفیسر مشیر الحق صاحب کا جو مضمون "تحقیقات اسلامی" کے شمارہ اپریل تا جون ۸۲ء میں شائع ہوا ہے وہ صرف اقبال کے خطبات مدراس پر بلکہ اس کے بھی ایک باب پر مبنی ہے جس کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ "الاجتہاد فی الاسلام" کے عنوان سے کیا گیا ہے اور یہ خطبات پر مشتمل اردو کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کا چھٹا خطبہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خطبات ایک سلسلے سے دیئے گئے ہیں اور چھٹے خطبے میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ قبل کے پانچ خطبات کے تسلسل میں ہے۔ پھر خود چھٹے خطبے سے لی ہوئی جن عبارتوں پر پروفیسر مشیر الحق صاحب نے اقبال کے نظریۂ اجتہاد پر اپنا ذاتی نقطۂ نظر استوار کیا ہے وہ بھی خاص اسی خطبے میں اپنے سیاق و سباق رکھتی ہیں۔ چنانچہ پوری کتاب اور زیر نظر خطبے دونوں کے پس منظر میں اقبال کے بیانات پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ پروفیسر مشیر الحق صاحب نے جو خیالات اقبال سے منسوب کئے ہیں وہ خود' دراصل' پروفیسر صاحب کے اپنے خیالات ہیں اور اقبال سے ان کا کوئی تعلق اس کے سوا نہیں کہ پروفیسر صاحب نے اپنے متجددانہ افکار کو گویا مستند ثابت کرنے کے لئے اکابر مفکرین اسلام میں سے ایک نمایاں ترین شخصیت علامہ اقبال کا استحصال کیا ہے۔ اس کیلئے مجھے نہ تو تمام خطبات کا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے نہ اقبال کی دوسری بے شمار تحریروں کا' بلکہ صرف اسی خطبے کے چند بیانات کافی ہیں جن پر پروفیسر مشیر الحق صاحب کا نظریۂ اجتہاد مبنی ہے۔

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے صفحہ ۲۵۶ کے حوالہ سے زیر نظر مضمون میں بتایا گیا ہے کہ اقبال کے نزدیک انہی کے لفظوں میں "قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے"

لیکن درحقیقت یہ جملہ کتاب کے لاہور ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۸ء کے صفحہ ۲۵۵ پر اس کی آخری سطر کے آغاز میں ہے، جب کہ اسی صفحہ پر زیر بحث موضوع کے متعلق اپنی "معروضات" کی ابتدا کرتے ہوئے اقبال نے جو سب سے پہلا نکتہ پیش کیا وہ یہ ہے :۔

"اول یہ کہ صدر اسلام سے لے کر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی برسر اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔"

غور کرنے کی بات ہے کہ "قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے" تو پھر عباسیوں کے برسر اقتدار آنے تک "قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا" کا کیا مطلب؟ کیا یہ تضاد خود اقبال کی فکر میں ہے یا اس شخص کے ذہن میں جو اقبال کی فکر پیش کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے؟ میرا خیال ہے کہ پورے سیاق و سباق میں اگر قرآن کے "تحریری قانون" ہونے اور کوئی "قانونی ضابطہ" نہ ہونے کے الفاظ پر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو گا کہ اقبال درحقیقت قرآن کو مسلمانوں کا دستور حیات تسلیم کرتے ہوئے صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کے انسانی دساتیر کی طرح قرآن کوئی اور محض ضابطۂ قانون نہیں ہے، اس لئے کہ، جیسا متعلقہ حوالے میں آگے کی عبارت ہے، "قرآن کا "حقیقی منشا یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے" اس طرح اقبال کے دونوں بیانات میں تطبیق انہی کی وضاحت سے ہو جاتی ہے۔

پروفیسر مشیر الحق کا دیا ہوا زیر بحث اقتباس اس جملے پر ختم ہوتا ہے: "لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق؟" اب دیکھئے کہ اس سوال کا جواب خود اقبال کیا دیتے ہیں؟

"اس کا جواب ہمیں عیسائیت کی تاریخ سے ملے گا جس کا ظہور یہود کی قانون پرستی کے خلاف ایک شدید ردعمل کے طور پر ہوا۔ عیسائیت نے دوسری دنیا کے تصور سے اتنا تو ضرور کیا کہ زندگی میں روحانیت پیدا کر دی۔"

یہ بیان بھی صفحہ ۲۵۶ پر ٹھیک اس جملے کے بعد ہی ہے جس پر پروفیسر مشیر الحق صاحب

نے اپنا اقتباس ختم کر دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف کا زیر نظر مضمون اپنے موضوع کے سیاق اور سباق دونوں کو یکسر نظر انداز کر کے تحریر کیا گیا ہے، ورنہ زیر نظر بیان بھی یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ قرآن کو "قانونی ضابطہ" نہ کہہ کر اقبال فی الواقع کس چیز کی تردید کرنی چاہتے ہیں۔ یہ چیز ہے "قانون پرستی" جس کی مذمت خود قرآن نے یہود کی ان قانون سازیوں کے سلسلے میں کی ہے جن کے مطابق انھوں نے خدا کی بہتیری نعمتوں کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا اور اس طرح دین کو قانونی موشگافیوں کا ایک کھیل بنا کر رکھ دیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے لئے دین ایک ایسا بھاری بوجھ بن گیا جس کے اٹھانے کی سکت ان میں نہ تھی اور وہ بکثرت قانون شکنی کر کے اپنے دین کو ایک مذاق بنائے ہوئے تھے۔

حقیقت حال کی اس وضاحت کے بعد پروفیسر مشیر الحق کا یہ بیان کچھ دیدہ دلیری ہی کہا جا سکتا ہے یا سادہ لوحی کہ:۔

"قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہ دیا ہے کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے"۔

دراصل یہی وہ مغالطہ ہے جو پروفیسر مشیر الحق اقبال کی فکر دینی کے بارے میں پیدا کرنا چاہتے ہیں اور اسی مقصد کے لئے موصوف نے اقبال کے نظریۂ اجتہاد کی من مانی ترجمانی کی ہے یہاں تک کہ قرآن کے قانونی احکامات کی ابدیت تک کا سوال اٹھا دیا ہے۔ اول تو یہ بات ہی سرے سے غلط ثابت ہو گئی ہے کہ اقبال قرآن کے احکامات کی قانونی حیثیت کے قائل نہ تھے، دوسرے اس خطبے کے اوائل میں انھوں نے قرآنی احکام کی ابدیت کی بنیاد یہ بتائی ہے:

"...... اس نئی تہذیب (یعنی اسلام) نے اتحاد عالم کی بنا اصول توحید پر رکھی۔ لہٰذا بطور اساسی ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیات عقلی و جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کرے کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضہ ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی، پھر چوں کہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت

روحانی اساس ہے زندگی کی لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرتِ صحیح کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم وانضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت.... (ص ۲۲۷)

اب اس سے زیادہ واضح جواب ایک فلسفیانہ خطبے میں کیا ہو سکتا ہے! اس سلسلے میں اقبال کے بیانات کو اگر صحیح روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ قرآن ہی کو نہیں اقبال حدیث کو بھی اسلامی قانون کا ایک ماخذ بلاشبہ حدیث کی تسلیم شدہ حیثیت کی حدود میں، تسلیم کرتے ہیں۔ صفحہ ۲۶۴ پر ان کے مندرجہ ذیل بیان کا مطلب یہی ہے۔

"جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔"

بات یہ ہے کہ اسلام میں اجتہاد کی وہ پوری بحث ہی جو اقبال نے کی ہے قرآن و حدیث کو بنیادی مآخذ قانون مان کر کی گئی ہے۔ یہ بات پروفیسر مشیر الحق صاحب کو بھی معلوم ہے۔ پھر انھوں نے قرآن کے ایک سرچشمۂ قانون ہونے یا نہ ہونے کی بحث کیوں اٹھائی! اس کے علاوہ اور اس سے بھی زیادہ معنی خیز سوال یہ ہے کہ جعفر شاہ صاحب پھلواری جیسے منکر حدیث کو، جن کے علم دین کا بھی کوئی اعتبار و استناد نہیں، پروفیسر صاحب اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں بہ طور سند کیوں لائے، جبکہ علامہ ابوالاعلیٰ مودودی جیسے شہرۂ آفاق اور عصر حاضر کے سب سے بڑے عالم دین کا انھوں نے ایک حوالہ بھی نہ دیا؟ زیر نظر مضمون کے مطالعہ سے ان سوالوں کا ایک ہی جواب ملتا ہے، وہ یہ کہ پروفیسر صاحب پاکستان میں

قانون اسلامی کے نفاذ پر ان لوگوں کا اثر دیکھنا چاہتے ہیں جنھوں نے اپنی کم علمی اور کج فکری کی بنا پر اسلام کا چہرہ مغربی مستشرقین کی طرح مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طبقے تک سے پاکستان تک کے تنگ نظر متجددین کو مفکرینِ اسلام بنا کر پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ انھیں اچھی طرح معلوم ہے کہ اقبال ایسے طالع آزما خود پسندوں کے سخت مخالف تھے اور دین اسلام یا شریعت محمدی میں ان کی مداخلات بے جا کے قطعاً روادار نہ تھے۔ میں "الاجتہاد فی الاسلام" ہی سے چند اقتباسات دیتا ہوں جن سے واضح ہوتا ہے کہ اجتہاد کا اہل اور حق دار اقبال پختہ مذہبی عقیدے کے اصحاب علم کو سمجھتے تھے نہ کہ دین سے کھلواڑ کرنے والے اناڑیوں کو

"....... لہٰذا اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی کہتے ہیں اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ ہی میں کریں ..... دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا ...... اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا نظریۂ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے، کیوں کہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت کام کر رہی ہے، حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں .... چناں چہ ان کے بڑے ہی بالبصر اہل قلم (سعید حلیم پاشا) کا خیال ہے کہ تہذیب جدید کو، جس کی بنا وطنی انانیت پر ہے، انسان کے دورِ وحشت و بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہئے۔ (صلہ۔ ۲۳۹)

"..... یاد رکھنا چاہئے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں، بہ شرطے کہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی

گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ (صـ۲۵۲)

"...... زندگی چوں کہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔" (صـ۲۵۷)

"...... جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ بہ لحاظ ایک نظام مدنیت و سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہا کی قانونی ذہانت اور ذطانت کا مرہون منت ہے۔" (صـ۲۵۹)

"...... رہا ترکی شاعر (ضیا) کا معاملہ سو میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے قانون عائلہ سے کچھ بہت زیادہ واقف نہیں۔ وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن پاک نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے" (صـ۲۶۱)

"...... اس کتاب کے مصنف (آگنائیڈز) "اسلامی نظریہ ہائے مالیات") نے بغیر کوئی سند پیش کئے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے، حالانکہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنی سے ادنی مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی، نہ احادیث میں ہمیں اس طرح کا کوئی اشارہ ملتا ہے۔ (صـ۲۶۹)

"...... تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔" (صـ۲۶۷)

"...... یقین کیجئے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں

بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں۔ برعکس اس کے مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چونکہ وحی و تنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے .... ہمیں چاہئیے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی ازسرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں۔" (ص۲۷۶)

محوّلہ بالا عبارتوں سے حسب ذیل نتائج نکلتے ہیں:

۱۔ اجتہاد بہرحال قرآن حکیم کے احکام و ہدایات کی حدود میں ہوگا۔

۲۔ قرآن کے احکام و ہدایات کی تشریح و تعین احادیث سے بھی ہوتی ہے، بشرطیکہ ان کی حقیقت و نوعیت کی وضاحت ہو جائے۔

۳۔ قرآن و حدیث کی ہدایات کی تعبیر و تعمیل دیانت دار علمائے دین ہی کر سکتے ہیں، جیسے دورِ قدیم کے فقہا ہوتے تھے۔

۴۔ ترکی جیسے مسلم ملک میں متجددین نے اسلامی شریعت میں جو ترمیم کی کوشش کی ہے وہ بالکل غلط جاہلانہ اور احمقانہ ہے۔

۵۔ اسلامی اجتہاد کے لئے مغربی و مسیحی انداز کی جدت پسندی ناقابل قبول اور سخت تباہ کن ہوگی۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہی نتائج اجتہاد کے متعلق اقبال کے نقطۂ نظر کے اجزائے ترکیبی ہیں اور ان میں کوئی بات ملّی طور پر مسلمہ ضوابط اجتہاد کے خلاف نہیں ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا یہ قول کہ ہم "اپنی حیات اجتماعیہ کی ازسرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں" از خود وضاحت کرتا ہے کہ اقبال نے اجتہاد و تجدید کا ایسا کوئی نقطۂ نظر پیش نہ کیا ہے جس سے پاکستان یا دیگر مسلم ممالک کے مغرب زدہ متجددین کی حمایت ہو۔ "اسلام کے بنیادی اصول" پوری ملت اسلامیہ میں معروف و مسلم ہیں اور ان سے متضاد جو تخیل بھی ترکی میں پیش کیا گیا یا اب پاکستان میں بعض لوگ پیش کر رہے ہیں وہ تحریف فی الدین ہے جس کے اقبال کسی حال میں روادار نہیں۔

اس صورت واقعہ کے باوجود پروفیسر مشیر الحق صاحب رسوائے زمانہ مستشرقین کی جانی پہچانی تکنیک اختیار کر کے اقبال کو مغرب زدہ متجددین کی صف میں لانے کے لئے عجیب وغریب منطق سے کام لیتے ہیں اور انتہا یہ ہے کہ جو بات اقبال کو متجددین سے بالکل الگ کرنے والی ہے اسی کو توڑ مروڑ کر انھیں متجددین سے قریب لانے کے لئے بے دریغ استعمال کرتے ہیں۔ ایک مثال زیر نظر مضمون سے لیجئے۔ موصوف فرماتے ہیں :-

"قرآنی احکام کی ابدیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقبال یہ کہتے کہ حکم قرآنی پر کسی طرح سے نظر ثانی نہیں کی جا سکتی خواہ اس کی افادیت ہماری فہم ناقص میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو قابل عمل ثابت کرنے کے لئے اپنی عقل، اپنے تجربے اور مشاہدے کو ایک طرح سے معیار قرار دیا۔"

گویا کسی چیز کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی عقلی توجیہ نہ کی جائے اور اگر کی گئی تو یہ عقل کو معیار بنانا ہوا! پھر جس سیاق سباق میں اقبال نے حکم قرآنی کی عاقلانہ تشریح کی ہے وہ یہ ہے کہ ترکی شاعر ضیا کے بعض ملحدانہ خیالات کی تردید اور عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں اس کے موقف کی مخالفت اور اسلامی احکام کی مدافعت و وکالت کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اقبال قرآنی احکام کی ابدیت کے قائل نہ ہوتے تو ان احکام پر وارد ہونے والے اعتراضات کا رد کیوں کرتے؟ اب اس ستم ظریفی کا کیا جواب ہے کہ اس ردّ ہی کو قرآنی احکام کی ابدیت کے متعلق اقبال کے ایمان میں کیڑے نکالنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے؟ یعنی بے چارے اقبال تو قرآن کا دفاع کر کے جرأت ایمانی نیز فراست ایمانی کا ثبوت دے رہے ہیں، مگر موصوف اس کے باوجود ایمان کی بجائے اقبال کی عقل کو معیار بنانے پر تلے ہوئے ہیں؟ یہ کون سی عقلیت پسندی ہے؟ غور کیا جائے تو اس طرز استدلال کا ایک خاص مقصد ہے، وہ یہ کہ کسی طرح کھینچ تان کر اقبال کے یہاں عقل پرستی کا ثبوت مہیا کیا جائے۔ پھر اس کی سند پر متجددین و مستشرقین کی عقل پرستی کا جواز فراہم کیا جائے، حالاں کہ اقبال نے ساری عقلی بحث متجدد و مستشرق عقل پرستوں ہی کے رد میں کی ہے۔ یہ عالم اسلام کی ایک محترم شخصیت کا بہت ہی بے جا استعمال ہے۔ اب ذرا اسی سلسلے میں مصنف کے طرز استدلال کا ایک اور نمونہ

ملاحظہ کیجئے :۔

"اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں، وہ ہوتے تو بتلاتے کہ آج جب کہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندی عائد کرنے کی باتیں کی جا رہی ہیں، اسی کے ساتھ مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت کہا جاتا ہے اور پھر ہماری سماجی اقدار مہر کی ادائیگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کو مالی مساوات حاصل ہے؟"

مطلب یہ کہ اگر زندہ اقبال نہیں تو مردہ اقبال کا استحصال کیا جائے اور اس کی طرف سے من مانی ترجمانی کر کے کسی طرح اس کے منہ میں اپنی وہ زبان دی جائے جو غیر اسلامی کلمات کا ورد کرنے کی عادی ہو چکی ہے۔ محولہ بالا عبارت غلطی ہائے مضامین کا ایک عبرتناک ابنار ہے۔ سب سے پہلے "جہیز" کا معاملہ لیجئے۔ اس سلسلے میں خطبات اقبال کی اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

'.... the daughter according to Mohammadan Law is held to be full owner of the property given to her both by the father and the husband at the time of her marriage.'

(Reconstruction of religious thought in Islam, Oriental Publishers, Delhi, 1975, P.170)

اس کا اردو ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں نذیر نیازی نے اس طرح کیا ہے "شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ہی مالک ہے جو اسے والدین سے ملتا ہے"۔ (ص ۲۶۳)

ظاہر ہے کہ یہ ترجمہ بالکل غلط ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہوگا:

"شریعت محمدی کے مطابق لڑکی کو اس جائداد کا پورے طور پر مالک قرار دیا جاتا ہے جو اس کی شادی کے وقت اسے والد اور شوہر دونوں سے ملتی ہے۔"

اس سے واضح ہے کہ اقبال نے لڑکی کے لئے "جائداد" کا لفظ استعمال کیا ہے "جہیز" کا نہیں، جس پر ہمارے قابل پروفیسر صاحب نے بلا تحقیق اپنی دلیل بازی کی بنیاد استوار کی ہے۔ موصوف انگریزی داں ہیں اور وہ ایک نازک شرعی بحث دعوی تحقیق کے ساتھ فرما رہے ہیں، تو انھوں نے اصل کی بجائے ترجمے پر کیوں انحصار کیا؟ میرا خیال ہے کہ پروفیسر صاحب نے اصل عبارت پڑھی مگر یا تو اس کا مطلب سمجھ نہ سکے یا انھوں نے دانستہ غلط بیانی کی اس لئے کہ محولہ بالا انگریزی عبارت کے فوراً بعد جو جملہ ہے اس میں ایک لفظ "dower-money" کا استعمال کیا گیا ہے جس کا اردو ترجمہ نذیر نیازی نے تو صحیح طور پر "مہر" کیا ہے، مگر فاضل مصنف نے اس کو "dowry" بمعنی جہیز سمجھ کر سلسلۂ گفتگو کو غت ربود کر دیا ہے اور "جائداد" کی جگہ "جہیز" کا لفظ بڑی خوش دلی اور مستعدی سے قبول کر لیا ہے۔

فاضل مصنف کے استدلال کا قصر تو اس رخنے ہی سے زمین بوس ہو جاتا ہے۔ اب ذرا ان کی عبارت آرائی کا یہ طرفہ تماشا بھی دیکھئے کہ فرماتے ہیں "ہماری سماجی اقدار مہر کی ادائیگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھتے ہیں"۔ یہ کس سماج کی اقدار ہیں اور جناب مصنف کا سماج ہے کیا؟ اسلام کی سماجی اقدار تو یہ بہر حال نہیں لہٰذا مصنف درحقیقت مغرب کی سماجی اقدار کو "ہماری" یعنی اپنی قرار دیتے ہیں، معلوم ہوا کہ اسلام اور اقبال کا سارا مطالعہ دراصل جدید مغرب زدہ معاشرے کی اقدار کے نقطۂ نظر سے ہی کیا جا رہا ہے۔ ایک اور مغالطہ انگیزی ملاحظہ کیجئے کہ "مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت کہا جاتا ہے"۔ اس جملے سے آشکار ہے کہ "زیر بحث خطبے کے متعلقہ مقام پر موجل اور غیر موجل مہر کی بحث کے باوجود انھوں نے شریعت میں مہر کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور و فکر نہیں کیا، چناں چہ انھیں "مہر مثل" کی کوئی خبر نہیں جو عورت کی معاشی و خاندانی حالت و روایت کے مطابق ہوتا ہے اور بالکل جائز ہے، نہ کہ "خلاف سنت"۔

ان مباحث سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کے متعلق پروفیسر مشیر الحق صاحب کا مضمون بہت ہی ناقص اور مغالطہ آمیز ہے۔ جہاں تک اقبال کے اپنے خیالات کا تعلق ہے ان کا ایک اندازہ تو ان بیانات سے بھی ہو جاتا ہے جو میں نے سطور بالا

میں خطبات مدراس کے باب الاجتہاد فی الاسلام' سے نقل کئے ہیں ۔ ویسے جن حضرات کو زیر نظر موضوع سے دلچسپی ہو وہ بہتر ہوگا کہ تمام خطبات، اصل انگریزی متن میں پڑھیں اس طرح منظم اور دیانت دارانہ مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ اقبال بھی اپنے طور پر عصر حاضر میں اسی طرح ایک عظیم متکلم اسلام تھے جس طرح جمال الدین افغانی، شبلی، ابوالکلام آزاد، سید سلیمان ندوی اور ابوالاعلیٰ مودودی رحہم اللہ تعالیٰ تھے ۔ لہٰذا اقبال کی فکر اسلام پسندوں کا سرمایہ ہے متجددوں تحریف پسندوں، ملحدوں اور مستشرقوں کا نہیں ۔ بعض امور میں اگر ان کی رائے منفرد ہے تو اس کا اظہار بھی شریعت کی مسلمہ حدود میں اور دینِ اسلام کے مفاد ہی میں ہے ۔ ●●

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

جلد دوم شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۳ء

فہرست مضامین

صفحہ	شمارہ	لکھنے والے	مضامین	نمبر شمار
۳۶۵	۴	ڈاکٹر عبدالمغنی	اقبال کا نظریۂ اجتہاد	۳۔
			تعارف وتبصرہ	۸۔
۱۱۱	۱	"	تحقیقات اسلامی پر ایک نظر	۱۔
۲۳۶	۲	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں	عربی ادب دیارِ غیر میں	۲۔
۲۳۸	۲	ڈاکٹر سید عبدالباری	اسلام کی بنیادیں	۳۔
۳۵۱	۳	ڈاکٹر عبدالمغنی	خضر راہ	۴۔

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲ — شمارہ اول تا چہارم — جنوری تا دسمبر ۸۳ء

صفحہ	شمارہ	مضامین	مضمون نگار	نمبر شمار
۱۱۹	۱	استدراک	ڈاکٹر اسرار احمد	۱۔
۱۱	۱	تصوف اور غیر مسنون عبادات	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	۲۔
۲۷۲	۳	مشائخ چشت اور حکومت وقت (باہمی روابط کا تجزیہ)	"	
۲۱۹	۲	مفتی محمد عیوضؒ	ڈاکٹر اقبال حسین	۳۔
۴۵۴	۴	سید شاہ مدن (اٹھارویں صدی عیسوی کا ایک مجاہد)	"	
۴۰۴	۴	اسلام کا تصور عبادت	ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی	۴۔
۲۳۰	۲	مسلمان خاتونوں کے تذکرے (۲) (مترجم ابو سعد اصلاحی)	ڈاکٹر بدری محمد فہد	۵۔
۵	۱	شریعت کی ابدیت	سید جلال الدین عمری	۶۔
۲۵	۲	اسلام کے عائلی نظام میں عورت کی حیثیت۔	"	
۴۵	۳	اسلام کے مطالعہ کے اصول وشرائط	"	

R. No. 38963/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی، مادری قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں، جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200 ڈالر یا اس کے مساوی رقم
*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ انہیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202002

صوت نیشنل دہلی آرٹ پریس دہلی میں چھپا